
OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr. No
INDIA





GRUNDLINIEN DER ENTWICKLUNGS-GESCHICHTE DES ṢŪFISCHEN LEHRGEDICHTS IN PERSIEN.

VON

E. BERTHELS (Leningrad).

I.

Die Verbreitung des Sufismus in Persien vollzog sich mit einer wunderbaren Schnelligkeit. Die ersten Apostel der neuen Lehre waren größtenteils arabische Militärkolonisten, die sich in Ḫurāsān niederließen. Im Norden von Iran waren es hauptsächlich die *Ǧund*e von Baṣra und Kūfa, welche aus ihrem Heimatlande die Tendenz zur weiteren Pflege der schon im Koran enthaltenen Keime der Mystik mit sich brachten. Im zweiten Jahrhundert der *Hiǧra* gründet der bekannte *Šaiḫ* Ibrāhīm Ibn Adham, ein vollblütiger Araber aus dem Stamme Banū Tamīm, die erste mystische Schule. Ihm selbst war es nicht beschieden, den Erfolg seiner Lehren in Ḫurāsān zu schauen, denn sein Wissensdrang trieb ihn über alle Länder des Khalifats, bis er schließlich auf dem Berge Lukkām in der Nähe von Laodicäa sein Ende fand († 160)[1]. Seinem Schüler Šaqīq Balḫī gelang es aber in Balḫ einen Kreis von Anhängern an sich zu fesseln, der sich von Tag zu Tag erweiterte. Schon im dritten Jahrhundert finden wir *Ṣūfī*s iranischer Abstammung[2]; die

1 Näheres darüber bei L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, p. 150 et passim. Anders bei R. NICHOLSON, *Enzyklopädie des Islām*, II, 460 nach Jāqūt, *Mu'ǧam*, ed. WÜSTENFELD, III, 196, 14 und *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 216 im Anschluß an *Ḥilyat*, I, 188.

2 So z. B. Ḥātam al-Aṣamm (†237), der sich in seiner Strafrede an den *Qāḍī* von Rai „einen Perser" nennt (aš-Ša'rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, I, 89: انا اعجمى). Von Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād († 270) wird erzählt, er wäre des Arabischen nicht kundig gewesen ('Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā*, ed. NICHOLSON, I, 326, 6).

Lehre hat also den engen Kreis der arabischen Kolonisten durchbrochen und unter der einheimischen Bevölkerung freudigen Empfang gefunden.

Diese neuen Bekenner treten mit aller Macht den Trägern der offiziellen Tradition entgegen. *Ḥadīṯe* sammeln ist ihrer Meinung nach nicht der richtige Weg zum Erlangen einer echten Gottseligkeit. Den *Ḥadīṯ* zu befolgen ist ihr Bestreben, welches allmählich zur Entstehung der neuen Schule von Nīšāpūr[1] führt. Der Sufismus strebt zu einer immer größeren Erweiterung seines Wirkungskreises. Die Lehren müssen in einer volkstümlichen Weise dargebracht werden, damit sie für die große Masse verständlich werden. Der sufische *Maǧlis* in Verbindung mit *Samā'* — dem Gesange, welcher eine möglichst schnelle Herbeiführung der Verzückung (*ḥāl, waǧd*) bezweckte, rief in den arabischen Teilen des Khalifats eine eigenartige Lyrik hervor, die mit der alten erotischen Poesie in Verbindung stand. Die persischen *Ṣūfī*s suchten hierin ihre arabischen Vorgänger nachzuahmen. Dabei trafen sie aber auf eine Schwierigkeit, welche die Araber nicht zu überwinden brauchten. Die persische Dichtung[2] hatte zu dieser Zeit noch keine Tradition hinter sich, sie begann sich erst zu entwickeln und besaß keinen eigenen Stil. Es blieb also den *Šaiḫ*s nichts anderes übrig, als sich der Volksdichtung zuzuwenden, der sie die später so beliebte Form des Vierzeilers entlehnten. Auch die arabische *Ghazal*-Dichtung wurde in Anlehnung an das Volkslied umgeformt, und so entstand eine eigentümliche erotisch-mystische Lyrik, die zur arabischen Poesie der *Ṣūfī*s in einem schroffen Gegensatz steht. Die arabische Dichtung sucht äußeren Effekt, sie strebt, den Leser durch technische Fertigkeit zu verblüffen[3]. Die persische Lyrik der *Ṣūfī*s vernachlässigt die Form und sucht die Kunstfertigkeit durch Innigkeit und Wärme zu ersetzen. Das sufische *Ghazal* in Persien ist in erster Linie ein Lied voll Sang und Klang, welches in den meisten Fällen eine direkte Wirkung auf die Seele erreicht und auch ohne tieferes Verständnis für den metaphysischen Inhalt ein empfindsames Gemüt zu erschüttern vermag[4].

---

1 Ihre wichtigsten Vertreter die sog. *Malāmatiyya*.

2 Ich meine damit die neupersische Poesie, die sich arabischer Metra bedient.

3 Ein charakteristisches Beispiel sind die großen *Qaṣīde*n von Ibn al-Fāriḍ.

4 Ich habe diese Frage ausführlich in meinem Artikel: *Die wichtigsten Probleme in der Entwicklung der sufischen Dichtung* (in Band I der „*Wostotsch*-

Für die Lyrik hätten somit die Perser ein fertiges Muster in der arabischen Dichtung gefunden, das sie aber ihren eigenen Bedürfnissen anpaßten und modifizierten. Anders steht es um die Lehrdichtung in *Maṯnawī*-Form, denn solche war den Arabern unbekannt und mußte also von den Persern selbständig geschaffen werden. Die Frage nach der Entstehung dieser Art Dichtung wollen wir jetzt eingehender erörtern.

2.

Die Verbreitung der sufischen Lehren geschah gewöhnlich auf zwei Wegen: einerseits durch unmittelbare mündliche Belehrung von Seiten des *Šaiḫ* — individuell (Verbindung von *Pīr* und *Murīd*), oder kollektiv — in der Form einer an die Massen gerichteten Predigt (*wa'ẓ*), andererseits durch Veröffentlichung entsprechender Sendschreiben (sogenannte *risāla*). Beide Mittel sind für unsere Frage von großer Wichtigkeit. Die Produktion der *risāla* beginnt sehr früh, wir kennen Schriften, die spätestens im Anfang des zweiten Jahrhunderts verfaßt wurden[1]. Leider aber kennen wir sie meistenteils nur dem Namen nach, nur sehr wenige Werke aus dieser Periode sind auf uns gekommen, und auch diese sind größtenteils Unika, welche sehr schwer zugänglich sind. Alle diese Werke suchen hauptsächlich eine mehr oder minder bestimmte Definition der verschiedenen *Maqāmāt*-Stadien auf dem Wege der Erleuchtung festzustellen und die mit moralischer Läuterung verbundenen psychischen Erscheinungen zu erklären. Ihre Grundlage ist somit eine höchst scharfe und tiefgehende psychische Analyse, die zugleich als Folge eine moralistische Predigt herbeiführt.

Die Form dieser Werke ist einfache, ungekünstelte, prosaische Rede, nur sehr selten finden wir in den prosaischen Schriften dieser Art einen Reim (als Nachahmung des koranischen Stils). Wenn

nyja Zapiski", herausg. vom Leningrader Institut für lebende orientalische Sprachen) behandelt und brauche hier nicht weiter darauf einzugehen.

1 MASSIGNON (op. cit., p. 155 et pass.) nennt folgende Sendschreiben, die der ältesten Periode des Sufismus angehören: aus dem II. Jahrh. — die Werke des Ḥasan Baṣrī († 110), wie روايات und مواعظ. Aus dem III. Jahrh. — die Schriften von Ḏu-n-Nūn al-Miṣrī († 245), welche die Frage über die Reihenfolge der ekstatischen Zustände (*tartīb al-aḥwāl*) behandelten; die Schriften von Ḥāriṯ al-Muḥāsibī († 243), wie كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها ،كتاب الوصايا und كتاب التوهّم; das Werk كتاب السرّ von al-Ḫarrāz († 286) und 18 verschiedene Schriften von al-Ǧunaid († 297).

Verse eingestreut werden, so ist es gewöhnlich die schon erwähnte erotisch-mystische Lyrik, mystische Erlebnisse werden nur allegorisch unter dem Schleier der erotischen Terminologie geschildert. Gedichte, welche ein solches Thema unverschleiert behandeln, kenne ich aus dieser Periode nicht. Es könnte vielleicht nur Abu-l-'Atāhiya († 211) in Betracht gezogen werden, aber seine Dichtungen sind nur der Ausfluß eines überströmenden religiösen Gefühls, sie bleiben im Rahmen des orthodoxen Islam, ohne eine mystische Färbung anzunehmen. Eine Lehrdichtung hat der arabische Sufismus in dieser Zeit nicht aufzuweisen. Es wäre ja auch eine ungemein schwierige Arbeit, diese Gedanken in der Form einer *Qaṣīda* darzustellen. Um diesen Versuch zu wagen, mußte man zuerst eine andere freiere Form schaffen, die es dem Dichter erlaubte, ohne Überwindung viel zu großer technischer Schwierigkeiten seinen Gedanken freien Lauf zu geben.

Gehen wir zu den Arbeiten der persischen *Ṣūfī*s über, so sehen wir auch hier eine sich mächtig entwickelnde literarische Produktion. Die Biographien der *Šaiḫ*s nennen uns eine Reihe von Autoren, unter ihnen Namen wie Ḥātam al-Aṣamm, Aḥmad Ibn Ḫiḍrūya, Šāh Ibn Šuǧā' Kirmānī u. a. m. Freilich ist von allen diesen Schriften auf uns so gut wie nichts gekommen. Im großen Korankommentar des Abū 'Abdarraḥmān as-Sulamī (*Tafsīr-al-ḥaqā'iq*) finden wir kleine Bruchstücke, Auszüge aus diesen Autoren. Auf Grund dieser aus dem Kontexte herausgerissenen Zitate ist es wohl kaum möglich, sich ein bestimmtes Bild von der Weltanschauung der betreffenden *Šaiḫ*s zu machen. Eines aber können wir mit Sicherheit behaupten — der Form nach unterscheiden sich alle diese Schriften in nichts von den Sendschreiben der arabischen *Ṣūfī*s. Dies ist auch begreiflich, denn größtenteils standen die persischen *Šaiḫ*s in enger Verbindung mit ihren arabischen Vorgängern, bei denen sie in die Schule gegangen waren. Selbst die Sprache dieser Werke ist das Arabische, welches ja während der ersten Jahrhunderte nach der Eroberung Persiens sozusagen die offizielle Sprache der Literatur war. Es ist also klar, daß sich diese Autoren nicht an die breiten Volksmassen wandten und nur den engeren Kreis der in der theologischen Literatur bewanderten Leser im Auge hatten. Nun aber sahen wir, wie in Persien der sufische *Šaiḫ* allmählich sich einen immer weiteren Zuhörerkreis schuf. Wenn in den ersten Jahrhunderten die sufischen Lehren nur nach einem gründlichen Stu-

dium der *Šarī'at* in Angriff genommen werden konnten, finden wir im IV.—V. Jahrhundert eine große Anzahl von *Šaiḫ*en, die einen regelrechten Kursus der Theologie nicht durchgemacht haben und es auch in ihren Predigten offenherzig zugestehen. Ein höchst charakteristisches Beispiel für diese Art *Ṣūfīs* ist der berühmte *Šaiḫ* Abu-l-Ḥasan Ḫaraqānī († 425), ein feuriger Verehrer des großen Bāyazīd Bisṭāmī. Sein Ausspruch: وجدتُ الله فی صحبة حماری یعنی کنت خربنده لما فُتح لی هذا الامر[1] — „Ich fand Gott in der Gesellschaft meines Esels, d. h., ich war Eseltreiber, als mir Erleuchtung in dieser Hinsicht kam". — bezeugt, daß es ein Mann aus den niedrigsten Schichten des Volkes war, der wohl mit der Schulgelehrsamkeit der *Muḥaddiṯīn* und *Mufassirīn* nichts zu tun hatte. Glücklicherweise ist auf uns ein Werk gekommen, welches uns ein ziemlich vollständiges Bild der Lebensweise und der Predigten dieser eigentümlichen Persönlichkeit wiedergibt. Es ist das von einem seiner Schüler verfaßte *Nūr al-'ulūm*, welches wir in einem knappen (leider unvollständigen) Auszug in einer Handschrift des British Museum vorfinden[2]. Das neunte Kapitel dieses Werks betitelt فی الحکایات (f. 8ᵛ) gibt uns eine Reihe Erzählungen wieder, die der Autor aus dem Munde Abu-l-Ḥasans gehört hat. Irgendeine bestimmte Reihenfolge ist in diesem Kapitel nicht nachweisbar. Aussprüche des Bāyazīd, Anekdoten aus dem Leben der alten *Šaiḫ*s, apokryphe Legenden aus dem koranischen Kreise werden uns in einfacher, volkstümlicher Weise vorgeführt. Als Probe mag folgende kleine Parabel dienen (f. 9ᵛ):

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود خطاب شنید که یا موسی زنهاریء را نگاه دار چون ازان مقام در گذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان موسی آستین گشاد کبوتر در آمد زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاریء را نگاه دار موسی دست دراز کرد تا پارهء گوشت ران بر کند و

1 As-Sam'ānī, *Kitāb al-ansāb* (ed. MARGOLIOUTH, *Gibb Memorial* XX, f. 194ᵛ). Das خربنده könnte wohl dafür zeugen, daß der originale Ausspruch in Persisch getan war, und wir hier eine Übersetzung vor uns haben.

2 Die Beschreibung der Handschrift bei RIEU, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895, I, 342ᵃ (Or. 249). Eine Ausgabe dieses höchst wichtigen Textes nebst Übersetzung habe ich unter Heranziehung der Vorarbeiten von Prof. V. ZHUKOVSKY vorbereitet.

بوی دهد باز کفت یا موسی ندانی که کوشت پیغامبران بر ما حرام است
من عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف می
کرد کبوتر کفت یا موسی مرا رها کن کفت باز حاضر است بیاید و بکیرد
کبوتر کفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد با باز
(10r) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی یا موسی باز
جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد

„Einst war Mūsā, Friede sei über ihm, am Orte der geheimen Gebete. Er hörte den Anruf: ‚O Mūsā, beschütze einen, der um Beistand anfleht!' Als er aus jenem Ort hervorkam, flog eine Taube herbei: ‚O Mūsā, Gnade, Gnade!' Mūsā öffnete seinen Ärmel, die Taube schlüpfte hinein. Nach einer Zeit kam ein Falke: ‚Du hast mein Wild im Ärmel verborgen, gib es mir zurück!' Er sprach: ‚Mir hat Gott befohlen: beschütze einen, der um Beistand fleht.' Mūsā streckte die Hand aus, um ein Stück Fleisch aus seiner Lende herauszureißen und dem Falken zu geben. [Der Falke] sprach: ‚O Mūsā, weißt du denn nicht, daß das Fleisch der Propheten für uns verboten ist? Ich habe ein Gelöbnis getan, daß ich sie [die Taube] nicht greifen werde.' Danach fing der Falke an in der Luft gerade über dem Kopfe von Mūsā Kreise zu ziehen. Die Taube sprach: ‚O Mūsā, laß mich los!' Er sagte: ‚Der Falke ist da, er kommt und greift [dich].' Die Taube sprach: ‚Einer, der ein Gelöbnis getan, greift nicht und bricht [das Gelübde] nicht.' Er ließ die Taube los, sie gesellte sich zum Falken und beide fingen an [in der Luft] zu kreisen. Es kam [von Gott] ein Befehl: ‚O Mūsā, der Falke war Ǧibra'īl und die Taube Mīkā'īl, sie wollten dich prüfen, wie du ein Gelöbnis aufnimmst[1].'"

Zur koranischen Fassung der Mosesgeschichte hat diese Erzählung keine Beziehung. Der starke buddhistische Einschlag bezeugt, daß sie ihre Entstehung ganz anderen Quellen verdankt, die wir jetzt wohl kaum bestimmen können. Aber in vorliegendem Falle ist für mich nicht die Frage nach der Herkunft, sondern nach der Bestimmung dieser Erzählungen von Wichtigkeit. Der Charakter eines sufischen *Maǧlis* ist uns aus der Lebensbeschreibung

1 Dieselbe Erzählung finden wir in einer etwas veränderten Fassung, die Hauptperson ist nämlich nicht mehr Mūsā, sondern der Prophet, im *Bulbul-nāma* von Farīdaddīn 'Aṭṭār wieder. (Ms. Mus. As. Nov. 293, f. 194r).

des *Šaiḫ* Abū Sa'īd Ibn Abi-l-Ḫair hinlänglich bekannt[1]. Wir wissen, daß die *Šaiḫe* ihre Predigten gern mit Parabeln und Gleichnissen illustrierten, welche die nicht allzuleicht begreifliche Doktrin dem Verständnis der minder vorbereiteten Zuhörer näher bringen sollten. Wir können also wohl kaum bezweifeln, daß diese Erzählungen einst in die Predigten des Abu-l-Ḥasan eingeflochten waren. Die Predigten selbst konnten sich natürlich nicht erhalten, denn nachgeschrieben wurden sie ja wohl kaum. Einen bestimmten Plan haben sie wohl nicht gehabt, und darum ist es vollständig begreiflich, daß die Nachfolger des *Šaiḫ* nicht imstande waren, sie in allen Einzelheiten im Gedächtnis zu behalten. Die Erzählungen hatten ein bestimmtes, scharf begrenztes Thema, waren größtenteils zur Form einer Anekdote zugespitzt und gruben sich tief in das Gedächtnis der Zuhörer ein. So kam es, daß von den berühmten *Šaiḫen* uns eine große Menge Erzählungen überliefert wird, während keine einzige Predigt vollständig erhalten blieb.

3.

Das Werk des Abu-l-Ḥasan Ḫaraqānī wurde von seinem Schüler, dem großen *Šaiḫ al-Islām* Abū Ismā'īl 'Abdallāh Ibn Abī Manṣūr Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī fortgesetzt. Dieser bedeutende Mann, der die glänzende Laufbahn eines Rechtsgelehrten verschmähte, um als schlichter Einsiedler seine Tage in Gāzurgāh[2], einer Vorstadt von Herāt, zu beschließen, hat auf die Entwicklung des Sufismus einen großen Einfluß ausgeübt. Seine Gelehrsamkeit muß selbst vom Standpunkte der Orientalen, die ja gewöhnlich mit einem erstaunlichen Gedächtnis begabt sind, einfach fabelhaft gewesen sein. Von seinen Studien erzählt er uns selbst:

مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یاد بود و صدهزار نیز فارسی میتوان
کفت از اشعار متقدّمان و متأخّران که هریك دُری بود ناسفته، بامداد و
پکاه بقرآن خواندن مشغولی می نمودم و چاشت بدرس کفتن و شش

1 Vgl. *Asrār at-tawḥīd fī maqāmāt aš-šaiḫ Abī Sa'īd*, herausgegeben von V. ZHUKOVSKY, St. Petersburg, 1899. Eine charakteristische Stelle wäre S. 91, 18 sq., aber auch sonst finden sich in diesem wichtigen Werke viele Beschreibungen dieser Art.

2 Abbildungen seines Grabmals in Herat bei O. v. NIEDERMAYER und E. DIEZ, *Afganistan*, Leipzig 1924, S. 61.

ورق کتابت می کردم و یاد می کرفتم و بعد ازان مشق می کردم، اوقات
خودرا توزیع کرده بودم چنانکه یك لحظه بیکار نبودم و از روزکار من هیچ بسر
نیامدی بلکه هنوز در بایستی، وبیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار
بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی، مادر من در میان
کتابت کردن نان می شکستی و در دهان من مینهادی و مرا حق حفظی
داده بود که هر چیز که زیر قلم من بکذشتی مرا حفظ شدی چنانکه سی صد
هزار حدیث با هزار هزار اسناد مرا بذکر بود و آنچه من کشیده بودم در
طلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و سلّم هرکز
کسی نکشیده بود[1]

„Ich wußte siebzigtausend arabische Gedichte auswendig und hunderttausend persische, man kann sagen, von Gedichten älterer und neuerer Dichter, deren jedes eine undurchstochene Perle war. Morgens und abends beschäftigte ich mich mit der Rezitierung des Korans, mittags mit Lernen. Ich schrieb sechs Bogen und lernte sie auswendig und ging sodann zu Übungen über. Ich verteilte meine Zeit, so daß ich keinen Augenblick ohne Arbeit war, es blieb mir keine Zeit übrig, nein, eher wäre mehr nötig gewesen. An den meisten Tagen war es so, daß ich bis zum Nachtgebet mich mit dem Frühstück begnügte. Abends schrieb ich bei der Lampe *Ḥadīṯ*e. Ich hatte keine freie Zeit; während ich schrieb, brach meine Mutter Stücke Brot ab und legte sie mir in den Mund. Gott gab mir ein solches Gedächtnis, daß ich alles behielt, was unter meiner Feder hervorkam, so daß ich dreihunderttausend *Ḥadīṯ*e mit einer Million *Isnād*e auswendig wußte. Das, was ich geleistet im Aufsuchen von *Ḥadīṯ*en des großen Beschützers der Gesandtschaft, es möge Gott für ihn und seine Hausgenossen beten und sie segnen, hat keiner je geleistet."

Trotz aller dieser günstigen Umstände begann Anṣārī eine gewisse Unbefriedigtheit und Sehnsucht zu verspüren. Er fühlte, daß das bloße Sammeln von *Ḥadīṯ*en nicht der rechte Weg zum Eindringen in die Tiefen der religiösen Stimmung ist. Er brauchte einen Führer, der ihm den Weg zeigen konnte, und dieser Führer

---

1 *Maǧālis al-ʿuššāq*, Ms. Mus. As. ab 574[a], f. 53[v]. Derselbe Text lithographiert in Lucknow, 1874, p. 60.

erschien in der Person des ungelehrten, einfältigen Abu-l-Ḥasan Ḫaraqānī. So schildert Anṣārī seine Begegnung mit dem Lehrer:
عبد الله مردی بود بیابانی * می رفت بطلب آب زندگانی * ناگاه برسید بحسن خرقانی * آنجا یافت چشمهٔ آب حیوانی * چندان آب خورد که نه عبد الله ماند نه خرقانی * پیر انصاری گنجی بود پنهانی * کلید او بدست خرقانی[1]

„'Abdallāh war ein Mann der Wildnis — er ging auf die Suche nach dem Wasser des Lebens — plötzlich kam er zu Ḥasan Ḫaraqānī — dort fand er die Quelle des Lebenswassers — soviel trank er vom Wasser, daß weder 'Abdallāh blieb, noch Ḫaraqānī — Pīr-i Anṣārī war ein verborgener Schatz — der Schlüssel zu ihm in der Hand von Ḫaraqānī."

So geschah es, daß der Islam einen großen Theologen verlor und dafür einen tiefgründigen Erforscher der Mystik gewann, dessen Werke bis auf den heutigen Tag ihre praktische Bedeutung noch nicht eingebüßt haben. Die gründliche theologische Ausbildung beschützte Anṣārī vor den extremistischen Anschauungen, in welche spätere *Ṣūfī*s verfielen. Anhänger der ḥanbalitischen Schule, suchte er die Mystik mit den orthodoxen Glaubenslehren in Einklang zu bringen. Die sophistische Spekulation war ihm ein Greuel, und er verfaßte ein Sendschreiben ذم الكلام „Tadel des *Kalām*" in welchem er die aš'aritische Wortfechterei scharf kritisierte[2].

Anṣārīs Persönlichkeit ist der Aufmerksamkeit der europäischen Orientalisten nicht entgangen[3]. Aber leider begrenzte sich das Studium von Anṣārīs Werken nur auf seine Dichtungen, die großen

---

1 Pseudo-*Manāzil*, Ms. ZHUKOVSKY 14, f. 23[r] (siehe F. ROSENBERG, *Verzeichnis der islamischen Handschriften, dem Asiatischen Museum zugegangen im ersten Halbjahr des Jahres* 1919, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 1919, S. 485 ff. Diese Stelle schon zitiert bei V. ZHUKOVSKY im Artikel *Die Lieder des Šaikhs von Herāt* (s. u.)

2 J. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam*[2], Heidelberg, 1925, S. 329, Anm. 14.

3 Die wichtigste Arbeit über ihn ist V. ZHUKOVSKYs Artikel *Die Lieder des Šaikhs von Herāt* (Sammelband *Wostotschnyja Zamjetki*, S. 79 ff.). Außerdem wären noch folgende Arbeiten zu nennen: Die kurze Skizze von H. ETHÉ im *GIPh* II, 282; der Artikel in der *EI*, s. v. Anṣārī; die Kataloge von RIEU, ETHÉ — *India Office*; SACHAU-ETHÉ, *Bodleiana*, zum Teil auch FLÜGEL und DORN. Der Text des *Naṣīḥat-nāma-i wazīr* ist von mir im *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS* VI Série, tome XX, p. 1139 (1926) veröffentlicht worden.

prosaischen Schriften sind bis jetzt noch immer für die meisten Orientalisten eine *terra incognita*. Die großen *Ṭabāqāt aṣ-ṣūfiyya* warten noch immer auf ihren Herausgeber[1]. Das arabische *Manāzil as-sā'irīn*, eine Klassifizierung der *Maqāmāt* auf dem Wege der Erleuchtung, ein Buch, welches jahrhundertelang die Literatur der *Ṣūfī*s beeinflußte[2], ist allerdings in einem orientalischen Steindruck[3] zugänglich, wurde aber bis jetzt noch keiner eingehenden Analyse gewürdigt. Die älteste Prosabearbeitung von Yūsuf und Zulaiḫā *Anīs al-murīdīn wa Šams al-maǧālis*[4], die uns in einer einzigen Handschrift (India Office Nr. 1458) erhalten blieb und somit den weiteren Kreisen der Orientalisten schwer zugänglich ist, hat trotz ihrer ungemeinen Wichtigkeit für die Geschichte des mystischen Romans noch immer keine Beachtung gefunden.

Aber noch wichtiger als alle obengenannten Werke ist für das Thema, welches uns hier beschäftigt, das Sammelwerk in persischer Sprache, welches bis jetzt in Mittelasien unter dem Titel *Manāzil as-sā'irīn* sich einer großen Beliebtheit erfreut. Es wurde schon von V. ZHUKOVSKY[5] darauf hingewiesen, daß dieser Titel dem Buche viel später zugewiesen worden ist. Der Name des Pīr-i Anṣār wurde in der Umgegend von Herāt immer aufs höchste geehrt. Seinen Verehrern war es bekannt, daß er ein Werk unter diesem Titel geschrieben hatte, das Werk selbst aber war schwer aufzutreiben. Da man ein anderes Werk von ihm auffand, welches überhaupt keinen Titel hatte, so zog man den Schluß, dieses Werk wäre das so schwer vermißte *Manāzil as-sā'irīn*. Jetzt, wo wir das arabische Werk unter diesem Namen kennen, können wir ruhig behaupten, daß diese beiden Werke nicht die geringste Beziehung zueinander haben. Den Titel des persischen Werks festzustellen ist jetzt wohl kaum möglich. Im bibliographischen Handbuch des Ḥāǧǧī Ḫalīfa finden wir dem Anṣārī ein *Musaǧǧa'āt*

1 Dieser Text ist außer seiner historischen Wichtigkeit höchst wertvoll als eine Probe des archaischen Dialekts von Herāt. Vgl. W. IVANOW, *Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat* in *JRAS* 1923, Jan. & July.

2 Es gibt z. B. der im J. 837 gestorbene Dichter Qāsim al-anwār in seinem kleinen Lehrgedicht *Maqāmāt as-sālikīn* (Ms. Mus. As. 220, f. 166r und 221a, f. 150r) die Einteilung des Anṣārī wieder.

3 Mit einem Kommentar von Kamāladdīn 'Abdarrazzāq Qāšānī, Ṭihrān, 1315.

4 ETHÉ, *GIPh.* II, 282.

5 Im obengenannten Artikel.

„gereimte Prosa“ zugeschrieben. V. ZHUKOVSKY glaubte in diesem unser persisches *Manāzil* zu erkennen, was auch wirklich sehr glaubhaft erscheint. Falls wir aber Ḥāǧǧī Ḫalīfas *Musaǧǧa'āt* dem persischen *Manāzil* gleichsetzen, so müssen wir annehmen, daß dieses Werk schon im XVII. Jahrhundert keinen Titel gehabt hat (Ḥāǧǧī Ḫalīfa † 1658). Es wird demnach das beste sein, unserem Buch mit V. ZHUKOVSKY den Titel „Pseudo-*Manāzil*“ zu geben, um es von dem eigentlichen arabischen *Manāzil* zu unterscheiden. Die Analyse dieses Pseudo-*Manāzil* wird es uns erlauben, zu Schlüssen zu kommen, welche für unser Thema von großer Wichtigkeit sein werden.

Das Werk hat keinen bestimmten Plan aufzuweisen und besteht aus einer Reihe einzelner Abschnitte, deren Zusammenhang ganz locker ist. Die Reihenfolge der Kapitel ist in den einzelnen Handschriften, soweit mir bekannt, überall dieselbe. Die Anzahl der Abschnitte aber variiert, da einige Handschriften größere Abschnitte zergliedern, andere dagegen eine solche ins Detail gehende Einteilung unterlassen.

Die gewöhnlichste Einteilung des Werks ist die folgende[1]:

۱ در بیان اهل تصوّف مقلّد ۲ در بیان نعت خواجه ما زاغ البصر ۳ در بیان خاصیت بیداریء شب ۴ در بیان مباحثهٔ روز وشب ۵ جنان جزای عمل نیران سزای امل ۶ حکایت خر بی دم ۷ بیان محبّت ۸ بیان قصیدهٔ مصنّف ۹ حکایت عالم واعظ ۱۰ در بیان توحید ۱۱ فصل مناظرهء عشق با عقل ۱۲ حکایت سلطان محمود ۱۳ حکایت عاشقی ۱۴ در بیان دنیا سرای ترک است ۱۵ در بیان مباحثهء پیر و جوان ۱۶ در بیان عشقبازیء هندوان ۱۷ در بیان مکاشفات صاحب کتاب ۱۸ فصل در بیان مبدای عالم و شرح ظهور آدم علیه السلام ۱۹ در بیان حقیقت دنیا ۲۰ در بیان عداوت ابلیس بآدم علیه السلام ۲۱ حکایت جنید بغدادی رحمة الله علیه ۲۲ حکایت از ارباب فقر ۲۳ حکایت خواجه حسن بصری ۲۴ حکایت در روزکار موسی علیه السلام الخ ۲۵ حکایت دحیهء کلبی ۲۶ حکایت حضرت علی کرّم اللّه وجهه ۲۷ حکایت روضهء نمرود ۲۸ حکایت جولاه بچهء ۲۹ حکایت شیخ ابو یزید بسطامی رحمه الله ۳۰ حکایت

1 Ich gebe sie nach der besten der mir zugänglichen Handschriften — Ms. Mus. As. Nov. 3 — wieder.

خواجه حسن بصری ۳۱ حکایت حضرت سلیمان عم ۳۲ حکایت سفیان
ثوری رة ۳۳ حکایت شیخ علی موزون رة ۳۴ حکایت خواهر حسین منصور
۳۵ حکایت سلطان محمود علیه الرحمة ۳۶ بدانکه پادشاه عالم الخ ۳۷ حکایت
ابن عباس رضی الله عنه ۳۸ ایضًا ۳۹ حکایت داؤد عم ۴۰ در خبرست که زیر هر
زمینی الخ ۴۱ در خبرست که در بنی اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ
۴۲ [حکایت] قیصر روم و حمزه ۴۳ حکایت سلطان ابراهیم رة

Die Prosa des Werks ist mit einer großen Anzahl *Ghazal*s, Vierzeiler und Bruchstücke ausgeschmückt, die größtenteils den *Taḫalluṣ* Anṣārīs aufweisen[1]. Die Prosa selbst besteht meistens aus kurzen Sätzen mit abwechselnden Reimen, die dem ganzen den Charakter einer Art Knüttelvers verleihen. Ein charakteristisches Beispiel wäre:

کفتم ای پیر یکانه توحید چیست * کفت توحید نه از مذهب وکیش
است * احد سزای احدیّت خویش است * هستی در توحید شرکت
است * توحید در وحدت غیبت است * از بهر آنکه در صورت خلیقت
است * توحیدرا بسیار صفت است * و وحدت حقیقت است *
توحید عام یکی آن شنیدنست * وتوحید خاص یکی دانستن و دیدنست *
و توحید درویشی یکی بودن و نا بودنست * و این مقام جای هلاك است *
و نه کار آب و خاك است * تو صورت داری و این کار کار تو نیست *
و این یك باندازهٔ پندار تو نیست * هسترا با نیست چه پیشی *
و نیسترا با هست چه خویشی * کفتار تو آفتست * و پندار تو
علّت است * جمال احدیّت و صفات صمدیّت توحیدرا بس است *
آب و خاك وصلترا نشاید * اکر از مقام آب و خاك بیرون آئی * از
عالم ملکوت افزون آئی * و اکنون تا چون آئی.

„Ich sprach: ‚O einziger Lehrer, was ist das Einswerden (mit Gott)?‘ Er sagte: ‚Das Einswerden gehört nicht zu Lehren und Glaubensartikeln. Der eine ist seiner Einheit würdig. Das (potentielle) Sein ist im Einswerden Abgötterei. Das Einswerden in

1. Zwanzig von diesen Gedichten wurden von V. ZHUKOVSKY im obengenannten Artikel veröffentlicht.

der Einheit ist Verleumdung, denn der Form nach ist sie eine Qualität des Geschaffenseins. Das Einswerden hat viele Attribute und die Einheit ist die Substanz. Das Einswerden der Massen ist, nur ihn allein zu hören, und das Einswerden der Auserwählten, eines zu wissen und eines zu sehen. Das Einswerden des Darwīštums ist Einssein und Nichtsein. Diese Haltestelle ist ein Platz des Untergangs, es ist keine Tat für Wasser und Erde. Du hast eine Form und diese Tat ist keine Tat für dich. Dies eine ist nicht nach dem Maße deines Dünkels. Was hat das Sein mit dem Nichtsein gemein? Was für Verwandtschaft hat das Nichtsein mit dem Sein? Deine Reden sind ein Elend, dein Dünkel eine Krankheit. Die Schönheit der Einheit und die Attribute der Ewigkeit genügen für das Einswerden. Wasser und Erde passen für Vereinigung nicht. Wenn du aus dem Ort des Wassers und der Erde hervortrittst, wirst du höher sein als das himmlische Reich. Was bist du aber jetzt?"[1]

Ein anderes Beispiel mit höchst interessantem Thema:

هندوان چون در عشق بت کمال یابند بر سر او از خمیر جو کاسه سازند * و روغن نفط اندرو اندازند * و اندام بدان چرب کنند و آتش در دست گیرند * و خواهند که در مقابلهٔ آن دیدهٔ نابینا بمیرند * چون شمنان بتعظیم پرده از جمال بت بر دارند * ایشان نظر بران جمال گمارند * و آتش در نفط اندازند و با خیال او عشقبازی میکنند و خوش میسوزند[2]

„Wenn die Hindu in der Liebe zu Buddha Vollkommenheit erreichen, machen sie auf ihrem Kopfe aus Gerstenteig eine Art Schale, füllen sie mit Naphthaöl, reiben die Glieder damit ein, nehmen in die Hand einen Feuerbrand und sind bereit, vor diesem nicht sehenden Auge zu sterben. Wenn die Priester mit Ehrfurcht den Vorhang vor der Schönheit des Götzen aufheben, heften sie den Blick an diese Schönheit und stecken das Naphtha in Brand. Sie treiben ein Liebesspiel mit seinem Phantasiebild und verbrennen glückselig."

Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Pseudo-*Manāzil* stark interpoliert worden ist. Eine Reihe Anachronismen, Zitate

---

1 Ms. Mus. As. Nov. 3, f. 69v sq.

2 Hd., f. 80r.

aus Werken späterer Dichter usw. sind sehr leicht auszuscheiden. Der Unterschied zwischen dem Stil Anṣārīs und den späteren Einlagen ist so groß, daß man sie fast sogleich festzustellen vermag. Nach Ausschaltung dieser Fremdkörper bleibt uns ausschließlich gereimte Prosa übrig, deren Proben wir gesehen haben. Eine Einheitlichkeit bekommt das Werk auch dann nicht, der Zusammenhang unter den einzelnen Teilen bleibt dennoch sehr locker. Man könnte glauben, daß die Zusammensetzung dieser einzelnen Teile zu einem Ganzen nicht von Anṣārī selbst herrührt. Zu seiner Zeit waren alle diese Erzählungen, Traditionen und Parabeln ganz selbständig und wurden wahrscheinlich nur von seinen Verehrern zu einem Buch verbunden.

Die Frage danach, wie diese Zusammensetzung zustande gekommen ist, hat für mich in vorliegendem Falle keine besondere Wichtigkeit. Jedenfalls ist jedes einzelne Stück ein echter Anṣārī, und dies genügt mir vollständig. Viel wichtiger ist es für mich, auch hier festzustellen, welche Bestimmung eigentlich diese einzelnen Stücke hatten. Ich glaube, daß die Antwort darauf nicht schwer zu finden ist. Wir wissen, daß die *Ṣūfī*-Prediger (*wā'iẓ*) ihre Predigten mit Vorliebe in gereimter Prosa vortrugen. Ein höchst charakteristisches Beispiel finden wir in der Reisebeschreibung des al-Ǧubair, wo er eine prächtige Schilderung eines solchen *Maǧlis* des bekannten *Šaiḫ* Ibn Ǧauzī zum besten gibt[1]. Ibn Ǧauzī war natürlich nicht der Erfinder einer solchen Art Predigt. Sie entstand bedeutend früher und ist mit dem koranischen Stil in Verbindung zu bringen. Ein Bruchstück einer solchen Predigt vom bekannten *Šaiḫ* Aḥmad Ibn Ḥarb († 234)[2] ist im Werk von Ša'rānī *Tanbīh al-muġtarrīn* enthalten[3]. Es lautet:

الم يأن للمذنب ان يتوب * فانّ ذنبه فى الديوان مكتوب * وهو
غدًا فى قبره مكروب * وبه الى النار مسحوب

„Kam denn für den Sünder nicht die Zeit, daß er bereue? Denn seine Sünde ist im Schuldbuche verzeichnet, und morgen wird er in seinem Grabe gequält werden, und es geht mit ihm hinab ins Höllenfeuer!"

---

1 W. Wright, *The Travels of Ibn Jubair*, Leyden 1852, p. 222 sq.
2 Vgl. Massignon, op. cit., p. 229.
3 Gedruckt Kairo, 1315, p. 18.

Dieses Bruchstück, zweifellos einer Predigt entnommen, hat eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit dem Stil Anṣārīs. Hier drängt sich eine Frage auf, die ich nicht umhin kann zu berühren. Es heißt von Anṣārī, er habe einen Korankommentar بزبان درويشان „in der Sprache der *Darwīše*" verfaßt[1]. Was ist mit dieser Sprache gemeint? Im heutigen Persien nennt man „Sprache der *Darwīše*" eine Art Gaunerdialekt, dessen sich herumtreibendes Gesindel bedient. Es ist doch ausgeschlossen, daß Anṣārī sich einer solchen Sprache für eine so heilige Arbeit bedienen konnte. Wäre es nicht möglich, in dieser „Sprache der *Darwīše*" den eigentümlichen Predigtstil zu sehen, den wir ja fast bei allen hervorragenden *Ṣūfī*s der ersten Jahrhunderte finden? Mir wenigstens scheint diese Erklärung recht plausibel, aber es fehlen mir freilich vorläufig die Mittel, hier eine bestimmte Behauptung aufzustellen[2].

Somit wären wir zu dem Schluß gekommen, daß Anṣārīs Pseudo-*Manāzil* sozusagen einen Überrest seiner Predigertätigkeit darstellt. In formaler Hinsicht haben wir hier ein Übergangsstadium von freier zur gebundenen Rede. Noch fehlt der Verstakt, aber die einzelnen Sätze sind schon von annähernd gleicher Länge und der Reim verbindet sie zu einem festen Ganzen. Einen Schritt weiter und es entsteht ein Gedicht etwa von der Art der weltberühmten *Ḥadīqat al-ḥaqā'iq* des Sanā'ī. Der Unterschied zwischen dem Pseudo-*Manāzil* und der *Ḥadīqa* liegt eigentlich nur in der metrischen Form. Der Aufbau der beiden Werke ist vollständig gleichartig. In beiden Fällen haben wir denselben höchst lockeren Zusammenhang der einzelnen Teile untereinander, in beiden Fällen wechseln moralische Anweisungen, Erklärungen der *termini technici* des Sufismus mit kleinen Erzählungen ab, die als Illustration zu den aufgestellten Thesen dienen sollen. Die Ähnlichkeit wird noch größer, wenn wir bedenken, daß im Pseudo-*Manāzil* die metrischen Stücke schon eine bedeutende Rolle spielen. Den ersten Anlauf hat also Anṣārī selbst getan, sein jüngerer Zeitgenosse Sanā'ī zog die logische Folgerung und schuf das mystische Lehr-

---

1 *Maǧālis al-'uššāq*, ed. lith., p. 56.

2 Wir könnten noch annehmen, daß die „Sprache der *Darwīše*" einen Stil bedeutet, der die technischen Ausdrücke (*iṣṭilāḥāt*) des Sufismus benutzt. Aber dann wären alle Werke der *Ṣūfī*s in dieser Sprache geschrieben. Welchen Sinn hätte es dann, nur diesen bestimmten Kommentar hervorzuheben, ohne vom arabischen *Manāzil* dasselbe zu behaupten?

gedicht. Die Frage, ob Sanā'ī († 1141) der Schöpfer dieser Art Dichtung ist, kann freilich keine endgültige Entscheidung erhalten, denn es mögen auch andere Texte existiert haben, welche nicht auf uns gekommen sind. Für die gegenwärtige Iranistik aber bleiben Sanā'īs große Lehrgedichte die ältesten Dichtungen dieser Art[1].

Das Lehrgedicht selbst entstand wahrscheinlich noch vor Sanā'ī. Leider ist uns bis jetzt das so hoch gefeierte *Kalīla und Dimna* des Rūdagī († 954) unbekannt, wir können aber mit einer gewissen Sicherheit vermuten, daß es einen starken Einschlag von didaktischem Element enthielt. In allen uns bekannten Fassungen hatte diese ehrwürdige Tierfabel die Rolle eines Fürstenspiegels zu spielen. Diese Tatsache in Verbindung mit dem Umstand, daß Rūdagī das Werk seinem gekrönten Beschützer gewidmet, kann an sich schon als ein gewisser Beweis unserer Vermutung betrachtet werden. Didaktische Partien finden wir auch im *Šāh-nāma*, wo die verschiedenen Thronreden der Beherrscher Irans uns geradezu als versifizierte *Pandnama*'s anmuten. Endlich finden wir den Charakter des Lehrgedichts vollständig ausgesprochen in den beiden Werken von Nāṣir-i Ḫusrau *Sa'ādat-nāma* (verfaßt 1049) und *Raušanā'ī nāma*. Aber beide Dichtungen halten sich hauptsächlich an kosmographische und ethisch-politische Fragen. Nāṣir-i Ḫusrau, der in seiner Lyrik Meisterstücke mystischer Vertiefung schuf, bleibt in den Lehrgedichten ausschließlich auf dem Boden der Didaktik. An einigen Stellen ist freilich ein Einfluß des Sufismus zu verspüren, aber er ist so schwach, daß ihn nur ein geübtes Auge erkennen kann.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Das Lehrgedicht als Form entstand also schon ungefähr in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts christlicher Ära. Eine große Verbreitung gewann diese Art Dichtung wohl nicht, denn erst ein Jahrhundert später wurde sie wieder aufgenommen, um unter der Feder des Nāṣir-i Ḫusrau ihre endgültige Fassung zu bekommen. Viel früher begann in der Stille der sufischen Zellen die Verbindung von Predigt mit Parabeln, Anekdoten aus dem Leben berühmter *Šaiḫe*

---

1 Auf den Zusammenhang zwischen Anṣārī und Sanā'ī hat schon H. Ethé in seiner *Neupersischen Literatur* hingewiesen (*GIPh*. II, 282). Er wollte aber den Prosaroman Anṣārīs mit den Gedichten Sanā'īs zusammenbringen, was eigentlich nicht so leicht auszuführen ist, da ja das romantische Element bei Sanā'ī gerade nicht nachweisbar ist.

usw. Die Prediger schaffen einen eigenartigen Stil — stark gereimte Prosa, der den Eindruck ihrer Ermahnungen auf die Zuhörer verstärken sollte. Beide Richtungen stoßen Ende des elften Jahrhunderts zusammen und so entsteht das sufische Lehrgedicht, für dessen Schöpfer, soweit wir ersehen können, Sanā'ī gelten muß. Somit hat die persische Literatur beide Gattungen der mystischen Dichtung dem sufischen *Maǧlis* zu verdanken. Das Bedürfnis nach Mitteln, den Zustand der Verzückung so schnell wie möglich herbeizuführen, rief die ekstatische Lyrik ins Leben, die Belehrung (*wa'ẓ*) wurde zur Grundlage für das etwas später entstandene Lehrgedicht.

4.

Unter den Werken Sanā'īs wurde von den persischen Literaturfreunden die *Ḥadīqat al-ḥaqā'iq* am höchsten geschätzt. Dieses Werk ist in einer sehr großen Anzahl von Handschriften auf uns gekommen und wurde auch mehrmals im Orient in Steindruck herausgegeben. Die übrigen sechs Dichtungen genossen eine so große Beliebtheit nicht, denn ihre Handschriften sind jetzt nur höchst selten zu finden[1]. Den Grund davon zu erklären, ist uns nicht möglich. Wir müssen aber den orientalischen Geschmack in Rechnung setzen und die *Ḥadīqa* als die wichtigste unter seinen Dichtungen betrachten. Wir haben schon oben gesehen, daß dieses Werk einen nur sehr lockeren Zusammenhang der einzelnen Teile untereinander zeigt. J. STEPHENSON, der das erste Kapitel dieses Werks in Text und Übersetzung veröffentlichte[2], machte schon die Beobachtung, daß kaum zwei Handschriften der *Ḥadīqa* einen vollständig gleichen Text geben[3]. Die Reihenfolge der Kapitel, ja der einzelnen Zeilen ist fast in allen Exemplaren verschieden. Dieser Umstand wurde dadurch erklärt, daß Sanā'ī noch vor der endgül-

1 Sämtliche sechs Dichtungen: 1. *Ṭarīq at-taḥqīq*, 2. *Ġarīb-nāma*, 3. *Sair al-'ibād ila-l-ma'ād*, 4. *Kār-nāma*, 5. *'Išq-nāma* und 6. *'Aql-nāma* sind nur in einigen Handschriften, welche dem India-Office gehören, bekannt. Ausnahmen bilden das *Ġarīb-nāma*, welches nur in einer Handschrift vorhanden ist, und *Sair al-'ibād*, welches außerdem in einer Handschrift des Asiatischen Museums zu finden ist (siehe weiter unten). Vgl. H. ETHÉ, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903, No. No. 914; 915; 916; 917; 926.

2 In der *Bibliotheca Indica*, New Series, No. 1272, Calcutta, 1911.

3 Introduction, p. XIII.

tigen Feststellung des Textes Teile von ihm einzeln veröffentlichte. Diese Erklärung kann angenommen werden, nur möchte ich hinzufügen, daß die Anlage des Werks selbst zu einer solchen Verwirrung viel beitragen mußte. Sanā'ī hatte bei der Abfassung der *Ḥadīqa* keinen bestimmten Plan im Auge. Nicht nur jedes Kapitel, jeder einzelne Abschnitt, deren in jedem Kapitel eine unzählige Menge enthalten ist, ist ein selbständiger *wa'ẓ*, der auch getrennt vom ganzen seine Bedeutung nicht verliert. Nur die eingeflochtenen kleinen Erzählungen sind mit dem vorausgehenden Abschnitt enger verbunden, da sie ja als Illustration gedacht sind und folglich nicht aus dem Zusammenhange gerissen werden können. Diese Erzählungen werden von Sanā'ī an zum charakteristischen Merkmal des sufischen Lehrgedichts. Sie spielen darin dieselbe Rolle wie die Parabeln und Gleichnisse in den Predigten der alten *Šaiḫe* und sind zweifellos mit diesen in Verbindung zu setzen. Bei Sanā'ī ist dieser Teil der Dichtung noch ziemlich schwach entwickelt, seine *Ḥikāyāt* sind gewöhnlich sehr kurz gefaßt, manchmal bestehen sie nur aus einem oder zwei Versen. Dennoch sind sie für die Erforschung des Sufismus von sehr großer Bedeutung, da sie uns zeigen, welche Quellen von sufischen Dichtern mit Vorliebe benutzt wurden. Eine der wichtigsten Aufgaben der persischen Literaturgeschichte ist die Systematisierung der von den sufischen Dichtern verarbeiteten Stoffe. Vorläufig ist es für uns in den meisten Fällen sehr schwer zu bestimmen, von wo die Dichter ihr Thema schöpften, besonders schwierig ist es in dem Falle, wenn das betreffende Thema der Volksliteratur entnommen ist. Dennoch erlaubt die systematische Forschung auch diese komplizierte Frage zu beleuchten und macht es möglich, schon bei den ersten Schritten in dieser Richtung zu wichtigen Ergebnissen zu kommen.

Leider ist mir von den sieben Dichtungen Sanā'īs außer der *Ḥadīqa* nur noch eine, nämlich *Sair al-'ibād ila-l-ma'ād* bekannt[1]. Dieses Werk ist das Vorbild für eine zweite Gattung von Lehrgedichten, die später von Farīdaddīn 'Aṭṭār vervollkommnet worden ist. Es schildert uns die Reise des erleuchtungsuchenden menschlichen Geistes durch alle Regionen der körperlichen und geistigen

---

1 In einem höchst wertvollen Codex (Nov. 27) des Asiatischen Museums, welcher 708/1308 datiert ist, enthalten. Eine knappe Inhaltsangabe und Charakteristik der Dichtung ist von mir in den *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de Russie* (1925 B., p. 39 sq.) veröffentlicht.

Welt. Die Reise beginnt mit dem Reiche der vegetabilen Seele (نفس نامیه) und geht zu den höheren Regionen empor durch das Reich der vernünftigen Seele (نفس عاقله), wo der Reisende einen Führer in der Gestalt eines lichtstrahlenden Greises findet. Dieser Greis ist die vernünftige Seele selber. Er führt Sanā'ī durch alle vier Elemente, die allegorisch als phantastische Städte geschildert werden. Sanā'ī zeigt uns ein schauriges Bild, das unwillkürlich die Greuel des Danteschen *Inferno* in Erinnerung bringt. In tiefem Dunkel kriecht ekles Getier umher, Vipern, Molche und Skorpione. Grausige Geschöpfe bevölkern diese ewig vom Licht ausgeschlossenen Regionen, welche tierische Gier und Gelüste versinnbildlichen. Allmählich wird es heller, die Wanderer erreichen die strahlenden Gefilde der Urvernunft und gehen auf dem Wege der Erkenntnis weiter. An der Grenze des Reiches der *Tarīqat* verläßt der Führer Sanā'ī, da ja die Seele in diesem Reiche, wo nur der reine Geist zu gebieten hat, machtlos ist. Sanā'ī setzt seine Reise allein fort und gelangt schließlich ins Gebiet des *Tawḥīd*, wo er mit dem Logos in der Gestalt des Propheten Muḥammad zusammentrifft. Künstlerisch ist dieses Gedicht von weit höherem Wert als die *Ḥadīqa*. Die Schilderungen sind von Meisterhand ausgeführt, der Übergang von den grauenvollen Schlünden der tierischen Instinkte zu den blendenden von tausend Sonnen bestrahlten Gefilden der geläuterten Geister zeigt eine Sicherheit der Komposition, wie sie nur selten in der persischen Dichtung gefunden werden kann.

Hier sehen wir zum erstenmal in poetischer Form ein Thema behandelt, welches später zu einem der beliebtesten Themata der sufischen Dichtung wird. Eigentlich ist das ganze Werk nichts anderes als eine in symbolischen Ausdrücken ausgeführte Schilderung des mystischen „Wegs". Das, was Anṣārī in seinen arabischen *Manāzil as-sā'irīn* sozusagen wissenschaftlich dargestellt hat, die verschiedenen Stationen auf dem Wege zum Endziel, gibt uns Sanā'ī in Bildform wieder. Das Werk ist augenscheinlich darauf berechnet, direkt auf das Gefühl des Lesers zu wirken. Eine Erklärung der Symbole wird nicht gegeben. Ein in der sufischen Literatur Belesener wird wohl kaum die Absichten Sanā'īs mißverstehen können. Anspielungen, Zitate aus in diesen Kreisen geläufigen Koranstellen und Traditionen erleichtern dem erfahrenen Leser das Verständnis. Das naive Gemüt muß den Sinn des Werks herausfühlen können,

durch das Werk zum Empfang einer planmäßigen Belehrung vorbereitet werden.

Wir haben also in Sanā'īs Werken zwei Grundformen festgestellt, von denen die eine der direkte Ausfluß der sufischen Predigt ist und als solcher kein bestimmtes Thema aufweist, die andere aber nach einem bestimmten Plan aufgebaut ist. Eingefügte Parabeln finden wir in der zweiten Gattung nicht, da sie ja an sich eine großangelegte Allegorie ist. Von diesen beiden Gattungen ausgehend, werden wir es versuchen, die weitere Entwicklung des Lehrgedichts kurz darzustellen.

5.

Sanā'īs direkter Nachfolger ist Farīdaddīn 'Aṭṭār, einer der größten Dichter Persiens, dessen Werke leider bis jetzt von den Orientalisten viel zu wenig beachtet werden. Allerdings verhindert ihre überaus große Zahl[1] eine einigermaßen gerechte Beurteilung dieser markanten Persönlichkeit, dennoch ist es höchst bedauernswert, daß von seinen größeren Dichtungen nur ein paar in kritischen Ausgaben erschienen sind. Ich beabsichtige natürlich nicht, hier eine vollständige Charakteristik seiner Dichtungen zu geben. Ich möchte nur darauf hinweisen, welcher Unterschied zwischen Sanā'ī und 'Aṭṭār vorhanden ist. Was die Struktur seiner Lehrgedichte anbelangt, so finden wir hier eine viel größere Planmäßigkeit. 'Aṭṭār schreibt nicht aufs Geratewohl darauf los. Von Anfang an verfolgt er sein Ziel vollständig bewußt und baut alle Einzelheiten in vollem Einklang zur Grundidee des Werks auf. Allerdings fällt dies beim einmaligen Durchlesen der Dichtung nicht sofort ins Auge, da eine große Anzahl eingeflochtener Erzählungen es manchmal schwer macht, die Grundlinie zu verfolgen. Größtenteils ist es die allegorische Schilderung der sufischen „Wanderung", die 'Aṭṭār darzustellen sucht, also dasselbe Thema, welches wir bei Sanā'ī gesehen haben. Das bekannte *Manṭiq aṭ-ṭair* zeigt im Grunde genommen dieselbe Struktur wie das *Sair al-'ibād*, nur ist hier die Symbolik einem anderen Kreise der Vorstellungen entnommen[2].

---

1 In meinem Verzeichnis der beschriebenen Handschriften seiner Werke finden sich 54 verschiedene Titel.

2 Die Vogelallegorien sind, soweit wir beurteilen können, ziemlich früh bei den *Ṣūfīs* beliebt geworden, wenigstens finden wir den ersten Anlauf dazu schon

Der größte Unterschied zwischen Sanā'ī und 'Aṭṭār besteht in der Handhabung der eingefügten *Ḥikāyāt*. Ihre Zahl wird bei 'Aṭṭār im Vergleich zu Sanā'ī ungeheuer groß, fast jedes von seinen *Maṯnawī* enthält Hunderte[1] dieser kleinen Erzählungen. Thematisch basieren sie auf denselben Quellen wie bei Sanā'ī, aber in der Ausführung unterscheiden sie sich ziemlich stark. Aus den kleinen skizzenhaften Entwürfen Sanā'īs entstehen ins Detail ausgearbeitete kleine Romane, wie z. B. die in Persien so beliebte Geschichte vom *Šaiḫ* Ṣan'ān und dem Christenmädchen, die den Höhepunkt des *Manṭiq aṭ-ṭair* ausmacht. Realismus finden wir freilich auch bei 'Aṭṭār nicht, größtenteils wickelt sich die Handlung dieser Geschichten außerhalb von Zeit und Raum in näher nicht bestimmbaren Märchenländern ab. Dennoch verleiht die logische Entwicklung diesen Erzählungen eine gewisse Greifbarkeit und Plastik, die sie vorteilhaft von den blassen Schemen Sanā'īs unterscheidet. Ein für 'Aṭṭār höchst charakteristisches Verfahren ist es, daß er seine Symbolik zu erklären sucht. Dann zerfällt die Erzählung in zwei eng unter-

---

im großen Korankommentar des Abū 'Abdarraḥmān as-Sulāmī († 412 nach Jāfi'ī), wo die Stelle Kor. II, 262 folgendermaßen interpretiert wird:

قيل انه كان الطاوس والبط والغراب والديك والمعنى فيه ان الطاوس اشبه الطيور بزينة الدنيا والغراب احرص الطيور والبط اطلبهم لرزقه والديك اشدّهم شهوةً فكانّه يقول اقطع عينك بزينة الدنيا والمفاخرة بها والحرص عليها بطلب الرزق فيها وانالة الشهوة منها حتى تنال حقيقة كمال الايمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حليّتك بصفتى فى احياء الموتى

„Man sagt, daß es der Pfau, die Ente, der Rabe und der Hahn waren. Und der Sinn davon ist, daß der Pfau unter allen Vögeln dem Schmuck dieser Welt am ähnlichsten ist und der Rabe der gierigste aller Vögel und die Ente der unersättlichste im Aufsuchen seines Anteils an Nahrung und der Hahn der begehrlichste unter ihnen. Er sagt: ‚Wende ab dein Auge vom Schmuck dieser Welt und dem Stolzsein darauf und der Gierigkeit zu ihr im Aufsuchen deines Anteils an ihr und der Erlangung der Begierde von ihr, damit du die wirkliche Vollkommenheit des Glaubens erlangst. Und wenn du von deiner Seele diese Eigenschaften abgeworfen, schmückst du sie mit meinem Attribut im Auferwecken der Toten!'" (Ms. Öffentl. Bibl. zu Leningrad, Arab. neue Ser. 9, f. 16v.) Das gleiche Thema bei Bābā Kūhī († 442), vgl. meinen Artikel *Deux ghazels de Bābā Kūhī Šīrāzī* in den *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de Russie* (1924 B, p. 59).

1 Besonders reich sind z. B. *Asrār-nāma* und *Muṣībat-nāma*.

einander verbundene Partien, deren zweite eine Art Kommentar zur ersten darstellt. Diesen Kunstgriff gebraucht ʿAṭṭār in vielen seiner Dichtungen, fast systematisch wird er in der weiteren Fassung des *Bulbul-nāma* durchgeführt. Ein charakteristisches Beispiel aus letzterem wäre folgende Erzählung:

حکایت

شنیدستم من از شیخ معظّم	که شهری هست در اطراف عالم
بهر ده سالشان دولت بکردد	اساس رویت و ملّت بکردد
بکشتی در نشانند[1] پادشه را	کشنند[1] کشتی زدریا تا بصحرا
نشانند پادشه را بر سر خاک	دهند کشتی بدست باد و کولاک
بماند پادشه بی توشه و توش	درو افتاده غم چون کربه در موش
چو باز آیند نشانند شاه دیکر	بدو تسلیم دارند کاه و افسر
چو دور ملّت تحویل احوال	پدید آید بر آید قرب ده سال
چو فرزین کج رو وکج کار کردند	همان بازی کنند با شه که کردند
ازان شاهان که بودند پادشاهی	بدل دانا برخ روشن چو ماهی
وزیر خویش را کفت ای خردمند	مرا پندی بده فیروز و دلبند
چه فرمائی تو مارا اندرین باب	کزین اندیشه شد خون جکر آب
مرا چون دیکران فردا برانند	برند بی توشه در کشتی نشانند
نمیدانم دل بیچـــاره را چار	چو خر در کل بماندم اندرین کار
وزیرش کفت ای شاه جهاندار	بفرما تا دو صد مرد کمان دار
روند بیرون کنند مردم بجمهور	ز شهر و روستا استاد و مزدور
بسازند بهر تو شهر و ولایت	رسانند تا بده سالی بغایت
تو تا آنجا رسی دل شاد کردی	زبیـــدادی و داد آزاد کردی
بـکام دل بـرانـی پـادشـاهـی	زتخت خود بیابی هرچه خواهی

حقیقت حکایت

جهان شهر است وجانت پادشاهست	حواس ظاهر و باطن سپاهست
فلک چون بست شهر آئین جهانرا	بتخت تن نشاند شاه جانرا

1 Die überlange Silbe als einfache lange gerechnet! Eine Nachlässigkeit, welche für die letzte Periode ʿAṭṭārs (nach der Verbannung) sehr charakteristisch ist.

ز نادانی تصور میکند جان — که دایم شاد باشد جان نادان
همیدانم که تا شهر جهان هست — هزارش پادشه در یکزمان هست
نه جانرا بهر سلطانی فرستاد — بو سه روزش بمهمانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سر آمد — نهال دولتش از تن بر آمد
عزیزانش کنند از خویشتن دور — ز تخت تن رود در کشتی کور
ز دریای وجودش بکذرانند — بصحرای عدم کشتی برانند
نه کس اورا نه اورا کس کند یاد — چه کم کردد اکر کردی برد باد
بسا جانا که چون شاهان آن شهر — بزیر خاک دارد کردش دهر
تو آن شاهی و عقلت آن وزیرست — که در نظم ممالک بی نظیرست
ترا هر دم همیکوید که ای شاه — مشو مغرور این دیوان و درکاه
اکر خواهی وکر هرکز نخواهی — که معزولت کنند از پادشاهی
زبهر نیمهٔ کان مقصد تست — زمال وملک خود یک نیمه بفرست
تو با این نیمه آتش چون بدان نیم — نه اندهکین شوی نز کس بود بیم
بتخت جاویدانت بر نشانند — دکر هرکز ازان تختت نرانند[1]

„Ich habe vom ehrwürdigen *Šaiḫ* gehört, daß es in den Gegenden der Welt eine Stadt gibt. Alle zehn Jahre wechselt ihre Regierung, wechseln die Grundlagen der Anschauung und des Volks. Sie setzen den König in ein Schiff und führen das Schiff durch das Meer zu einer Einöde. Dort setzen sie den König ans Land und überlassen das Schiff dem Winde und den Wogen. Es bleibt der König ohne Vorrat und Proviant, der Kummer bemächtigt sich seiner, wie die Katze der Maus. Zurückgekehrt setzen sie einen neuen König ein und übergeben ihm Thron und Krone. Wenn der Termin des Wechsels der Umstände erscheint und ungefähr zehn Jahre ablaufen, gehn sie quer und handeln quer wie die Königin im Schachspiel und fangen mit dem [neuen] König dasselbe Spiel an, welches sie [schon] gespielt hatten. Ein König von denen, die da waren, weise an Herz, im Gesicht leuchtend wie der Mond, sprach zu seinem *Wazīr*: ‚O Vernünftiger, gib mir einen segensreichen und herzfesselnden Rat. Was rätst du mir in dieser Hinsicht, denn von dieser Sorge wurde mir das Blut in der Leber zu Wasser. Morgen wird man

1 Ms. Mus. As. Nov. 293, f. 197v sq.

mich wie die andern fortjagen, man wird mich hinführen und ohne Vorrat auf ein Schiff setzen. Ich kenne keine Hilfe für das hilflose Herz, ich blieb stecken wie ein Esel im Schlamm.' Der *Wazīr* sagte ihm: ‚O weltbeherrschender König, befiehl, daß zweihundert Bogenschützen hingehen und die Leute versammeln aus Stadt und Dorf, Meister und Arbeiter. Sie mögen dir eine Stadt und ein Reich bauen und es in zehn Jahren vollenden. Wenn du dorthin gelangst, füllt sich dein Herz mit Freuden, du wirst frei sein von Ungerechtigkeit und Recht. Nach Herzenslust wirst du dort regieren, wirst von deinem Thron alles, was du willst, finden'".

Bedeutung der Erzählung. „Die Welt ist die Stadt, deine Seele der König, die äußeren und inneren Sinne das Heer. Als das Firmament die Gesetzordnung der Welt bestimmte, setzte es auf den Thron des Körpers den König der Seele. Aus Unvernunft wähnt die Seele, daß, die unwissende Seele sich ewig freuen wird. Aber ich weiß, daß, solange die Stadt der Welt existiert, sie Tausende von [neuen] Königen in jedem Augenblick hat. Gesandt ward die Seele nicht zum Regieren, gesandt ward sie nur als Gast für zwei, drei Tage. Wenn der Kreislauf ihrer Lebensfrist zu Ende geht, fällt der Schößling ihres Glücks vom Körper. Ihre Freunde entfernen sie von sich, vom Thron des Körpers geht sie in das Schiff des Grabes über. Man fährt mit ihr über das Meer der Existenz und lenkt das Schiff zur Einöde des Nichtseins. Niemand erinnert sich ihrer, sie erinnert sich an niemand. Was ist verloren, wenn der Wind ein wenig Staub fortbläst? O wie viel Seelen wie Könige jener Stadt hat der Kreislauf der Zeiten unter die Erde [gebracht]! Du bist jener König und dein Verstand jener Wazīr, welcher seinesgleichen im Ordnen der Staaten nicht hat. Jeden Augenblick sagt er dir: ‚O König! möge dich dieser Rat und Thronsaal nicht verblenden! Ob du es willst oder nicht, man wird dich des Königtums entsetzen. Wegen jener Hälfte, die dein Ziel ist, schicke die andere Hälfte von deinen Reichtümern und Schätzen voraus. Wenn du mit dieser Hälfte zu jener Hälfte kommst, wirst du weder traurig sein, noch vor jemandem Furcht haben. Man wird dich auf einen ewigen Thron setzen und dich niemals mehr von diesem Thron verjagen[1]'".

---

[1] Dasselbe Thema wurde von den Parsen behandelt. So F. ROSENBERG, *Notices de littérature parsie, I—II*, St. Pétersbourg, S. 57 und 59.

Trotz des großen Umfangs, welchen 'Aṭṭārs Erzählungen manchmal erreichen[1], bleiben sie dennoch immer dem Grundplan des Ganzen untergeordnet. Die Erzählung hat nur zum vorausgehenden Teil Beziehungen, die nachfolgenden Teile beeinflußt sie gar nicht. Sie dient nur als Illustration zum Grundthema, falls man sie ausschaltet, wird die Dichtung zwar an Anschaulichkeit verlieren, aber der Zusammenhang wird dadurch nicht gestört. In dieser Hinsicht befolgt 'Aṭṭār die von Sanā'ī festgestellte Regel. Der Fortschritt besteht hauptsächlich darin, daß seine Erzählungen Leben bekommen haben und aus einer kahlen Formel zu einem farbenreichen und frischen Bilde wurden

6.

Als nächstes Stadium in der Entwicklung des sufischen Lehrgedichts gilt gewöhnlich das berühmte *Maṯnawī-i Ma'nawī* des großen Dichters Ǧalāladdīn Rūmī. Auf das Werk selbst brauche ich hier nicht weiter einzugehen, es ist weltbekannt und hat keine Lobreden nötig. Nur eine Frage möchte ich näher betrachten, die Frage nach der Abhängigkeit Ǧalāladdīns von seinen Vorgängern. Daß Ǧalāl von 'Aṭṭār und Sanā'ī beeinflußt wurde, erkannten schon die einheimischen Literaturforscher. Der große Dichter suchte in seiner Bescheidenheit nicht diese Abhängigkeit zu verbergen und betonte sie mehrmals in seinen Werken. So heißt es z. B. im *Maṯnawī*:

ترك جوشی كرده ام من نيم خام * از حكيم غزنوی بشنو تمام[2]

„Ich, [noch] halb roh, hörte auf zu kochen, den Schluß [dieser Rede] höre du vom Weisen aus Ghazna!"

Folgende Zeile drückt den Zusammenhang noch bestimmter aus:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او * ما از پی سنائی و عطار آمديم[3]

„'Aṭṭār war der Geist und Sanā'ī seine beiden Augen, wir traten in die Fußstapfen von Sanā'ī und 'Aṭṭār".

---

1 Die Geschichte von *Šaiḫ* Ṣan'ān umfaßt mehr als 400 *Baite*.

2 Lith. Ṭihrān, 1307: im 3ten Band, S. 292, Z. 2.

3 Wird fast in allen Dichterbiographiensammlungen zitiert, ich entnehme sie *Riyāḍ al-'ārifīn*, p. 196, s. v. سنائی.

Dieser Zusammenhang wird wohl auch der Grund zur Sage gewesen sein, die uns Ǧalāls Biographen von einem Zusammentreffen der beiden Dichter erzählen. Auf der Reise von Persien nach Kleinasien soll nämlich der kleine Ǧalāl, der damals erst fünf Jahre alt war, in Nīšāpūr mit dem greisen ʿAṭṭār zusammengetroffen sein. Der große Dichter prophezeite dem Knaben seinen kommenden Erfolg und schenkte ihm eine Handschrift des *Ilāhī-nāma* (oder *Asrār-nāma*)[1]. Eine historische Tatsache dürfte man in dieser Mitteilung wohl kaum suchen, die symbolische Bedeutsamkeit der Sage ist aber nicht zu verkennen. Die Beziehung zwischen Ǧalāl und seinem Vorgänger war augenscheinlich, sie in ein näheres Verhältnis zueinander zu bringen, erlaubte aber die Chronologie nicht. Da kam man auf den Kniff, hier einen übernatürlichen Zusammenhang aufzustellen[2], und erklärte Ǧalāls wunderbare dichterische Gabe durch den Segen des alten Dichters.

Der Einfluß ʿAṭṭārs macht sich im *Maṯnawī* in zwei Richtungen bemerkbar. Der ekstatische flammensprühende Ton der lyrischen Partien des großen Werks zeigt eine nahe Verwandtschaft mit analogen Stellen bei ʿAṭṭār. Im *Ǧauhar aḏ-ḏāt*, im *Uštur-nāma* und besonders im *Bī-sar-nāma* finden wir schon die für das *Maṯnawī* so charakteristische stürmische Rhetorik.

Der Klang der Alliterationen berauscht den Dichter, er denkt nicht mehr an logischen Zusammenhang, an regelmäßigen Aufbau, das Gefühl nimmt überhand und macht sich in fast sinnlosen, lallenden Ausrufen Luft. Diese Eigenschaft hat Ǧalāl vom alten Meister geerbt. Sie kam seinem feurigen Temperament wohl zu statten und entwickelte sich bei ihm zu höchster Vollkommenheit. Allerdings ging Ǧalāl in seiner Verzücktheit niemals so weit wie ʿAṭṭār. Er besaß ein ausgesprochenes Maßgefühl, welches es ihm erlaubte, zu jeder Zeit seinem Gefühl Zügel anzulegen und so die künstlerische Form aufrechtzuerhalten.

Eine andere Eigenschaft des *Maṯnawī*, welche von einem direkten Einfluß seitens ʿAṭṭārs zeugt, sind die das *Maṯnawī* ausschmückenden Erzählungen. Ihre Zahl ist überaus groß, und sie enthalten alle möglichen Themata von Aussprüchen berühmter *Šaiḫe* bis zu Anekdoten einer höchst rohen Art. In allen diesen Erzählungen

1 E. Browne, *Literary History of Persia*, II, 515.

2 Wie man ihn ja öfters in Biographien der *Ṣūfīs* findet. Vgl. z. B. die Beziehungen Abu-l-Ḥasan Ḫaraqānī's zu Abū Yazīd Bisṭāmī.

sucht Ǧalāl die größte Anschaulichkeit zu erreichen. Er geht hierin sogar weiter als 'Aṭṭār und führt realistische Detailschilderungen ein, welche diese kleinen Geschichten höchst lebendig und anziehend machen. Manchmal fühlt man sich verleitet zu meinen, Ǧalāl habe den allegorischen Charakter seiner Erzählungen vergessen, denn einige dieser realistischen Einzelheiten sind sehr schwer mit der Symbolik des Sufismus in Einklang zu bringen. So widerspricht z. B. die Schilderung der Untersuchung des kranken Mädchens von seiten des geheimnisvollen Arztes[1] der mystischen Deutung, welche Ǧalāl dieser ganzen Erzählung gibt. Ein charakteristisches Beispiel wäre auch die Geschichte vom Besuche, welchen der Großstadtkaufmann seinem Geschäftsfreunde auf dem Lande abstattet[2]. Der frische und lebendige Humor dieser Erzählung, der schließlich in einer ziemlich derben Pointe endet, läßt den Leser den symbolischen Sinn des Ganzen vollständig vergessen.

Die Verwandtschaft Ǧalāls mit Sanā'ī ist nicht so augenscheinlich, und es bedarf einer tiefergehenden Analyse, um ihr auf die Spur zu kommen. Dennoch wurde sie schon von den einheimischen Literaturforschern festgestellt, freilich auf Grund eigener Aussagen Ǧalāls, die wir oben zitiert haben. Der zweite Herausgeber der *Ḥadīqa* 'Abdallaṭīf Ibn 'Abdallāh al-'Abbāsī teilt uns in seiner Vorrede zur Ausgabe des Texts von Sanā'īs Dichtung mit, daß er erst nach Vollendung eines Kommentars zu Ǧalāls *Maṯnawī* diese große Arbeit unternommen, da ja die *Ḥadīqa* und das *Maṯnawī* im Grunde genommen im Verhältnis einer kürzeren und weiteren Fassung desselben Themas zueinander stehen[3]. Einzelne Verse des *Maṯnawī* sind seiner Meinung nach nur ein Kommentar zu bestimmten Stellen der *Ḥadīqa*, wo dasselbe in einer gedrängteren Weise dargestellt wird. Diese Ansicht al-'Abbāsīs ist in einem gewissen Grade richtig. Während Ǧalāl formell sich in einer direkten Abhängigkeit von 'Aṭṭār befindet, ist seine große Dichtung der ganzen Anlage nach eine Nachahmung des Meisterwerks von Sanā'ī. In beiden Werken fehlt ein bestimmter Grundplan, beide Dichter streben das ganze Gebiet der sufischen Doktrin zu behandeln. Eine so riesige Arbeit hat 'Aṭṭār niemals unternommen, alle seine Dichtungen erläutern je einen oder höchstens einige Abschnitte aus

1 Erste Erzählung des ersten Buchs.
2 Fünfte Erzählung des dritten Buchs.
3 Vorrede al-'Abbāsīs, Ms. Mus. As. 1920, No. 57, f. 2r.

dem komplizierten Lehrgebäude der *Ṣūfīs*. Ǧalāl ist nicht so anspruchslos und bescheiden, er strebt zu einem enzyklopädischen Werk, welches für die *Darwīše* seines Ordens alle übrigen Schriften ersetzen sollte. Hierin stimmt sein Bestreben mit dem Ziel, welches sich Sanā'ī gesetzt hatte, überein, und insofern hat also al-'Abbāsī in seiner Behauptung recht.

Dennoch unterscheidet sich der Aufbau des *Maṯnawī* sehr stark von dem der *Ḥadīqa*. Während die einzelnen Teile von Sanā'īs Werk ganz selbständig sind und fast keinen Zusammenhang untereinander haben, stellt das *Maṯnawī* ein gedrungenes Ganzes dar, in dem man keine Umstellungen vornehmen kann. Allerdings rührt diese Gedrungenheit nicht von einem bestimmten Grundplan, den Ǧalāl befolgt, her. Ein solcher Plan war wahrscheinlich niemals vorhanden. Ǧalāl entwirft die erste Erzählung und geht am Schluß zu einer Erklärung der ihr zugrunde liegenden Symbolik über. In dieser Erklärung berührt er irgendeinen wichtigen Lehrsatz, der wiederum durch eine symbolische Erzählung erläutert werden muß, diese Erzählung ruft einen neuen Kommentar hervor, und so geht es in bunter Reihe weiter. Ohne die erste Erzählung beendet zu haben, greift er schon in echt orientalischer Manier zu einem anderen Thema und so entsteht schließlich ein sehr komplizierter Bau, der uns an den Aufbau der orientalischen Volksmärchen erinnert. Hier haben wir also das dritte Stadium der Entwicklung dieser eingeflochtenen Erzählungen. Bei 'Aṭṭār haben sie schon mehr Leben bekommen, sind fast selbständig geworden, blieben aber dennoch der Grundidee des Ganzen untergeordnet. Im *Maṯnawī* haben sie sich endlich von den Fesseln der Grundidee befreit und leiten selbst das Ganze, ohne von ihm beeinflußt zu werden. Der logische Zusammenhang wird dadurch natürlich völlig zerstört, aber dafür gewinnt das Werk an Lebendigkeit und Volkstümlichkeit. Der Prozeß von Spannung und Auslösung, welcher bei 'Aṭṭār nicht mehr als ein Kapitel umfaßt, breitet sich auf ein ganzes Buch (*daftar*) aus, denn einen richtigen Schlußakkord finden wir nur am Ende dieser großen Abschnitte des Werks, die von einander ganz unabhängig sind. Ǧalāl hat die Erfahrung seiner Vorgänger ausgenutzt, aber dabei eine neue Form geschaffen, deren Vorbild wahrscheinlich die Volksliteratur gewesen ist.

7.

Noch einen Schritt weiter und die Erzählung löst sich gänzlich vom didaktischen Rahmen der Lehrdichtung ab und erhält selbständiges Leben als allegorischer Roman. Diesen Schritt haben Ǧāmī und nach ihm eine Reihe Epigonen aus der nachklassischen Periode vollzogen. Dichtungen wie Ǧāmīs *Salamān u Absāl*, ʿĀrifīs *Gūy u Čaugān* oder Hilālīs *Šāh u Gadā* sind eigentlich nichts anderes, als solche Einlageerzählungen, die zu einem größeren Umfang angewachsen sind und selbständiges Leben erhalten haben. Die Elemente, aus denen sich diese Romane zusammengesetzt haben, kann man sämtlich in ʿAṭṭārs Dichtungen finden. Nur finden wir sie dort sozusagen *in nucleo*, während sie sich hier zu höchster Blütenpracht entfaltet haben. Dies ist ein gewisser Rückschritt, zum Großartigen haben die späteren Dichter nicht mehr die Kraft. Die einfache große Linie wird durch die Detailschilderungen und die Anhäufung von Sprachbildern verdeckt, was allmählich eine Verflachung des Ganzen hervorruft. Die erhabenen Ideen des Sufismus verschwinden in einem Meer von Worten, die eine große technische Vollkommenheit aufweisen, aber im Grunde genommen sehr wenig ausdrücken. Dies gilt natürlich hauptsächlich von der nachklassischen Periode, denn bei Ǧāmī haben wir einen ganz besonderen Fall, der sehr schwer zu analysieren ist. Ich meine das bekannte Poem *Yūsuf und Zulaiḫā*, das einzige unter allen poetischen Werken Ǧāmīs, welches im Orient die größte Verbreitung gefunden hat. Für die europäische Orientalistik gilt es gewöhnlich, daß diese Dichtung auf dem gleichnamigen Werke des Altmeisters des persischen Epos Firdausī beruht. Diese Frage ist aber keineswegs so leicht zu entscheiden. Erstens zeigt Ǧāmīs Werk große Abweichungen vom Plan Firdausīs. Zweitens ist bei Firdausī keine Spur von sufischer Lebensanschauung zu finden. Sein Werk ist durchaus orthodoxer Islam, der Autor hält sich durchgängig an die koranische Fassung des Themas und die dazu gehörigen Traditionen. Bei Ǧāmī finden wir dagegen ein ausgeprägt sufisches Werk. Die Hauptpersonen haben ihren halbhistorischen Charakter eingebüßt und sind zu Allegorien geworden. Fast aus jeder einzelnen Zeile fühlt man, daß wir es hier nicht mit dem „schönen Joseph“ der Bibel zu tun haben und daß der koranische Prophet hier nur als Symbol für den göttlichen Geist steht, der den Menschen zur Gottheit emporhebt. Zur Lösung dieser Frage wäre es unbedingt nötig, den schon ge-

nannten allegorischen Roman von Anṣārī herbeizuziehen, der ja dasselbe Thema behandelt[1]. Es wäre sehr möglich, daß wir dann auch Beziehungen zwischen Ǧāmī und Anṣārī feststellen könnten, die viele Einzelheiten seines *Yūsuf und Zulaiḫā* erklären könnten. Daß sich Ǧāmī mit Anṣārīs Werken viel befaßte, ist ja zweifellos, dafür zeugt seine Bearbeitung von Anṣārīs *Ṭabāqāt*. Sollte sich diese Vermutung bestätigen, so könnten wir die Entstehung des symbolischen Romangedichts des späteren Sufismus durch eine doppelte Einwirkung erklären — einerseits das Vorbild Anṣārīs, andrerseits die Evolution der Erzählungen ʿAṭṭārs und Ǧalāls[2]. Leider wird das aber nur dann möglich werden, wenn das höchst wichtige Werk Anṣārīs durch eine kritische Textausgabe weiteren Kreisen der Orientalisten zugänglich gemacht sein wird.

Zum Schluß nur noch einige Bemerkungen. Wir haben vier Haupttypen festgestellt, welche als besonders charakteristisch für das sufische Lehrgedicht herausgehoben werden können. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß außer diesen vier Typen keine anderen Formen möglich sind. Eine lebendige Literatur in ein totes Schema zu zwingen, ist immer höchst gefährlich, und ohne gewissen Zwang geht es dabei selten zu. Eine solche erzwungene Einteilung war mein Ziel nicht. Mein Bestreben war es, an konkreten Beispielen zu zeigen, wie eine literarische Form im Einklang mit den Forderungen des Lebens entsteht und sich organisch weiterbildet. Fast jedes Meisterwerk der persischen Literatur hat eine solche Vorgeschichte und rief Nachwirkungen hervor, die bis jetzt das literarische Leben Persiens bedingen. Diese unsichtbaren Fäden, die die persische Literatur zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfen, deutlich zu zeigen, ist die nächste Aufgabe der Iranisten.

---

1 Daß die Gestalt Yūsufs schon Anfang des V. J. d. H. als Symbol gebraucht wurde, zeigt die folgende Zeile von Bābā Kūhī (III, 6):

زچاه تن چو بر آریم یوسف جان را

کمند گیسوی تو هست عروة الوثقی

„Wenn wir den Yūsuf der Seele aus dem Brunnen des Leibes emporheben, ist die Fangschnur deiner Locken der ‚festeste Griff'."

2 Eine Abart des allegorischen Romans finden wir schon bei ʿAṭṭār selber. Es ist das *Ḫusrau-nāma*, in kürzerer Fassung *Ḫusrau u Gul* genannt, welches aus einer Verquickung des romantischen Epos mit der sufischen Symbolik entstand.

Die Arbeit ist noch kaum begonnen, denn bis jetzt wurde die persische Literaturgeschichte fast ausschließlich statisch behandelt, ohne die genetischen Zusammenhänge in Betracht zu ziehen. Von allen Literaturgeschichten darf nur die bündige Übersicht H. ETHE's im *Grundriß* den Anspruch auf vollen wissenschaftlichen Wert erheben, da wir nur dort den Versuch finden, die Literaturgeschichte nach einzelnen Gattungen und nicht nach Autoren zu zergliedern. Das Werk ETHE's muß fortgesetzt werden. Aber leider treffen wir hier auf ein Hindernis, welches sich auch im vorliegenden Aufsatz stark bemerkbar macht. Es ist der Mangel an kritischen Ausgaben von Texten persischer Klassiker, mit welchen es noch immer nicht von der Stelle rücken will. Die Zahl der existierenden Ausgaben ist im Vergleich zum ungeheuren Reichtum der persischen Literatur verschwindend gering. Die größten Meisterwerke sind nur in großen Manuskriptsammlungen zu finden, welche ja nur einem begrenzten Kreise zugänglich sind. Diese Meisterwerke müssen endlich aufhören als Raritäten die staubigen Bücherbretter der Bibliotheken zu schmücken. Nur unter dieser Bedingung ist Fortschritt möglich, und die Pflicht aller Iranisten ist, diese Bedingung, soweit es in ihren Kräften steht, zu erfüllen.

ZU AL-ĠAHŠIJĀRĪS WEZIRGESCHICHTE.

VON

C. BROCKELMANN (Breslau).

Die Geschichte der Wezire des Muhammad b. ʿAbdūs al-Ġahšijārī (gest. 331/942, *Fihrist* 127), von der uns die leider nur bis in die Anfänge der Regierung al-Ma'mūns reichende Wiener Handschrift jetzt H. v. MŽIK in einer mustergültigen Reproduktion zugänglich gemacht hat, war uns bisher hauptsächlich durch zahlreiche, z. T. recht umfängliche Zitate in dem *K. al-Faraǧ ba'da 'š-šidda* des Qāḍī Abū ʿAlī al-Muḥassin at-Tanūḫī bekannt. Diese Zitate ergänzen die Wiener Hds. z. T. in erwünschter Weise, indem sie Tatsachen aus der Regierung des al-Ma'mūn (I, 118, 9 ff.; 119, 1 ff.; 155, 17 ff.; II 5/6, 7, 8; 128, 21 ff.) des al-Mutawakkil (I, 117 u.; II, 138, 1 ff.) und des al-Wāṯiq (I, 165/6) berichten. Die mit der Wiener Hds. sich deckenden Zitate (I, 68, 19 ff. = ed. MŽIK 200/1; II, 48, 1 ff. = 347; 119, 1 ff. = 290) zeigen, namentlich in den Versen, die in der Überlieferung arabischer Texte üblichen kleinen Varianten. Außerdem aber berührt sich Tanūḫīs Werk noch einmal mit dem des Ġahšijārī in der Geschichte des Stolzes und der Freigebigkeit des Barmakiden al-Faḍl b. Jaḥjā (II, 65, 12 ff. = 239 ff.). Hier ist Tanūḫīs Bericht weit ausführlicher, deckt sich aber in so vielen Punkten wörtlich mit dem des Ġahšijārī, daß dieser die leider ausnahmsweise nicht genannte Quelle des Tanūḫī abgekürzt haben muß. Das wird ohne weiteres deutlich, wenn ich die beiden Berichte in Übersetzung nebeneinander stelle. Die wörtlichen Übereinstimmungen sind bei Ġahšijārī in *.   * eingeschlossen.

Tanūḫī	Ġahšijārī
Man sagte zu al-Faḍl b. Jaḥjā: „Du hast deine Freigebigkeit	Al-Faḍl war sehr stolz. Als man ihn deswegen tadelte, sagte

durch deinen Stolz zunichte gemacht". Er erwiderte: „Bei Gott, ich kann nicht davon lassen; aber es war nicht meine natürliche Anlage, sondern ich habe mich dazu gezwungen (nach dem Vorbild), das ich an 'Umāra b. Ḥamza sah. Ihm suchte ich es gleichzutun, und so wurde es mir zur Natur, von der ich nicht mehr lassen kann. Mein Vater hatte Fārs von al-Mahdī übernommen[1]. Er war (zur Zahlung von) einer Million Dirham verpflichtet[2]. Nun ward ihm aber al-Mahdī übelgesinnt. Das regte ihn dazu an, daß er Abu'l-'Aun befahl, ihn gefangen zu setzen und ihm das Geld abzuverlangen; wenn er bis zum Sonnenuntergang nicht die ganze Summe abgeliefert hätte, oder wenn auch nur ein Dirham daran fehlte, so solle er ihm seinen Kopf bringen, ohne erst seine Genehmigung einzuholen oder sich noch einmal an ihn zu wenden. Als ihn nun Abū 'Aun gefangen gesetzt hatte, ließ er mich zu sich rufen und sprach zu mir: 'Mein Sohn, du siehst, in welcher Lage wir sind; bringt alles, was ihr in euren Wohnungen habt, herbei'. Da brachten wir alles, was wir an Geld und Schmuck zu Hause hatten, zusammen, aber es belief sich noch nicht auf ein Zehntel jener Summe. Da sagte

er: „Ja, das ist etwas *wozu ich mich gezwungen habe, wegen (des Vorbildes), das ich an 'Umāra b. Ḥamza sah.*

Mein Vater hatte nämlich Fārs von al-Mahdī übernommen. Er war (zur Zahlung von) zwei Millionen Dirham verpflichtet[3]. Als der Sekretär des Diwans das herausgebracht hatte, befahl al-Mahdī dem Abū 'Aun 'Abdallāh b. Jazīd, es ihm abzuverlangen. Er sagte ihm: 'Wenn Jaḥjā das Geld heute vor Sonnenuntergang bezahlt (so ist es gut), andernfalls bringe mir seinen Kopf'. Er war nämlich böse auf ihn.

Aber all' unsere Bemühungen brachten noch nicht ein Zehntel

1 l. تضمّن wie G. 2 l. فتحملت. 3 l. فتحمل st. فحمّل.

er: 'Mein Sohn, wenn es für uns noch eine Rettung gibt, so kann sie nur von 'Umāra b. Ḥamza kommen; sonst werde ich heute abend getötet. Geh also zu ihm und stelle ihm die Sache vor'. Ich ging also an seine Tür und wurde vorgelassen. Als ich bei ihm eintrat, lag er tief in Teppiche versunken, so daß kaum mehr als sein Gesicht zu sehen war, und er rührte sich bei Gott nicht. Als ich ihn begrüßt hatte, winkte er mir mit der Hand, mich zu setzen. Ich setzte mich in einiger Entfernung von ihm hin, und er würdigte mich keines Blicks. Da verzweifelte ich und dachte: 'Was kann man Gutes erwarten von jemand, der einem so begegnet und sich so benimmt? Ich schwieg, da ich es für gleich unpassend hielt, zu reden wie aufzustehn. Endlich sprach er: 'Sag, was du willst, wenn du mit einem Wunsche gekommen bist'. Nun erzählte ich ihm die Geschichte und teilte ihm mit, in welcher Absicht ich gekommen war, und in welcher gefährlichen Lage wir waren. Er gab mir nur zur Antwort: 'Geh hin, Gott wird dir helfen'. Ich stand verwirrt und schleppenden Fußes auf; denn ich zweifelte nicht, daß er meine Bitte abgeschlagen habe. Ich dachte: Wenn ich meinem Vater mit dieser Antwort komme, stirbt er vor Kummer, ehe man ihn ent-

des Geldes auf. Da sagte er: 'Mein lieber Sohn, *wenn es für uns noch eine Rettung gibt, so von 'Umāra b. Ḥamza*; sonst bin ich tot Geh also zu ihm'

Als ich zu ihm kam, *würdigte er mich keines Blicks.*

hauptet. Ich zögerte eine Weile, ohne zu wissen, was ich tun sollte. Endlich dachte ich: Auf jeden Fall muß ich zu ihm gehn und ihm freundlich zusprechen; wenn er noch einen anderen Ausweg findet, müssen wir den einschlagen, ehe der Tag zu Ende geht. Als ich zu ihm kam, fand ich an der Tür mehrere beladene Maulesel. Ich fragte die Begleiter: 'Wer seid ihr, und wer hat euch geschickt?' Sie antworteten: 'Uns schickt 'Umāra zu euch mit Geld, das diese Maulesel tragen'. Da ging ich zu meinem Vater hinein und erzählte ihm, was geschehn. Wir übernahmen das Geld und zählten es. Ehe das *'Aṣr*-Gebet verrichtet war, zahlten wir die ganze Summe. Als al-Mahdī die Sache erfuhr, schämte er sich und gab meinen Vater frei. Deswegen söhnte er sich mit ihm aus und ward ihm wieder gewogen. Zwei Monate später erhielten wir eine große Summe aus Fārs. Da sagte mein Vater zu mir: 'Nimm das Geld, bringe es zu 'Umāra, danke ihm und zahle es ihm zurück'. Ich nahm das Geld, brachte es an seine Tür und ward vorgelassen. Als ich bei ihm eintrat, saß er auf seinem Teppich. Er behandelte mich nicht besser noch schlechter als das erstemal. Ich dankte ihm im Namen meines Vaters, wünschte ihm Gottes Segen, sagte, daß ich das Geld

Dann ließ er uns das Geld sogleich bringen.

Zwei Monate später brachten wir das Geld zusammen. Da sagte mein Vater zu mir: 'Geh zu dem Edlen, Vornehmen, Freigebigen'. Ich ging also zu ihm. Als ich

ihm die Geschichte mit dem Gelde mitgeteilt hatte, wurde er böse und sprach:

brächte, und bat ihn, es in Empfang nehmen zu lassen. Er sagte: 'War ich für deinen Vater ein Bankier, der es ihm geliehen und es wieder zurückfordert?' Ich erwiderte:	*'War ich für deinen Vater ein Bankier?'* Ich erwiderte:
'Nein, mein Herr, du hast ihm das Leben gerettet, sein Blut vor dem Vergossenwerden bewahrt und ihn zu Dank verpflichtet; er möchte nicht in die Lage kommen, dir mit gleichem zu vergelten.	*'Nein, du hast ihn gerettet und verpflichtet.*
Da er aber nun wieder zu Gelde gekommen ist, schickt er es dir'. Er erwiderte: 'Da dein Vater es zurückgegeben hat, so schenke ich es dir; nimm es und geh!' Da erhob ich mich mit einem Geschenk, wie er es noch niemand gegeben hatte.	Und dies Geld kann er entbehren'. Er erwiderte: 'Es gehört dir'.
Als ich zu meinem Vater kam und ihm erzählte, was geschehn, sagte er: 'Nein, bei Gott, mein Sohn, ich möchte nicht, daß du es ganz behieltest; nimm aber 200 000 Dirham davon'. Die gab er mir, es war mein erstes Geld und der Grundstock meines Vermögens.	Als ich zu meinem Vater zurückkam, sagte er: *Nein, bei Gott, ich möchte nicht, daß du es behieltest, aber 200 000 Dirham davon sollen dir gehören'*.
So lernte ich von 'Umāra Freigebigkeit und Stolz zugleich, und es ward mir zur Natur".	Da suchte ich ihm gleich zu werden, bis es mir zur Natur ward, von der ich mich nicht trennen kann".

Eine dritte Version dieser Geschichte, die sachlich sich völlig mit dem Berichte des Tanūḫī deckt, aber kaum einen wörtlichen Anklang daran aufweist, findet sich bei Ibn Ḫallikān Nr. 500 (ed. Būlāq, 1299, I, 517/8):

Man sagte zu ihm: „Wie schön wäre deine Freigebigkeit, wenn du nicht so stolz wärest!" Er erwiderte: „Die Freigebigkeit und den Stolz habe ich von 'Umāra b. Ḥamza gelernt". Als man ihn fragte: „Wieso?" antwortete er: „Mein Vater war Statthalter in

einem Distrikt von Fārs. Da ging ihm eine ziemlich große Summe verloren; er wurde nach Bagdad transportiert, und das Geld ihm abverlangt. Obwohl er sein ganzes Vermögen hingab, blieben immer noch 3 Millionen Dirham, für die er keine Deckung hatte. Da die Untersuchung gegen ihn scharf betrieben wurde, geriet er in Verzweiflung. Nun bestand zwischen ihm und ʿUmāra b. Ḥamza starke Abneigung; er wußte aber, daß dieser allein ihm helfen konnte. Da sagte er eines Tages zu mir, da ich noch ein Junge war: 'Geh zu 'Umāra, grüß ihn von mir, erzähle ihm, in welche Not wir geraten sind, und bitte ihn um diesen Betrag als Darlehn, bis Gott Erleichterung schafft'. Ich erwiderte: 'Du weißt am besten, wie ihr zueinander steht; wie kann ich mit diesem Auftrag zu deinem Feinde gehen, da ich doch weiß, daß er dich verderben würde, wenn er es könnte?'. Er sprach: 'Du mußt aber zu ihm gehn; vielleicht bändigt ihn Gott und legt ihm Erbarmen ins Herz'. Faḍl erzählte: "Da konnte ich ihm nichts mehr erwidern, ich ging zögernd fort, bis ich an sein Haus kam. Er ließ mich vor, und als ich eintrat, fand ich ihn an der Rückwand seines Saales, auf dicken Teppichen gelagert, er hatte Haar und Bart mit Moschus bedeckt und kehrte sein Gesicht der Wand zu. Er saß aus Stolz immer nur so." Faḍl erzählte: „Da stellte ich mich unten im Saal auf und begrüßte ihn, ohne daß er mir dankte. Dann bestellte ich den Gruß von meinem Vater und erzählte die Geschichte. Er schwieg eine Weile und sagte dann: 'Wir wollen sehn'. Als ich ihn verließ, reute es mich, zu ihm gegangen zu sein; ich glaubte des Mißerfolges gewiß zu sein und schalt auf meinen Vater, daß er mich zu dieser nutzlosen Demütigung gezwungen. Aus Zorn wollte ich nicht zu ihm zurück und blieb eine Weile fort. Da aber ging ich zu ihm, nachdem sich meine Aufregung gelegt hatte. Als ich ans Tor kam, fand ich dort beladene Maulesel. Auf meine Frage erwiderte man mir: 'Umāra hat das Geld geschickt'. Als ich bei meinem Vater eingetreten, erzählte ich ihm nichts von dem Vorgefallenen, um ihm die Freude über die Guttat nicht zu verderben. Nach einiger Zeit kehrte mein Vater in seinen Bezirk zurück und nahm viel Geld ein. Da gab er mir den Betrag und befahl mir, ihn jenem zu überbringen. Als ich bei ihm eintrat, fand ich ihn ebenso wie das erstemal. Meinen Gruß erwiderte er nicht, ich bestellte ihm den Gruß von meinem Vater, dankte ihm für seine Wohltat und meldete ihm, daß das Geld angekommen sei. Da erwiderte er mir zornig: 'Weh dir, war ich ein

Bankier für deinen Vater? Scher dich ohne Gottes Segen, es gehört dir'. Da ging ich fort und brachte das Geld meinem Vater wieder. Als wir uns über ihn wunderten, sagte er zu mir: 'Mein Sohn, ich kann es dir nicht schenken, nimm eine Million und laß deinem Vater zwei Millionen'".

Die kleinen Abweichungen dieser Version von der des Ǧahšijārī sind schon Ibn Ḫallikān aufgefallen, und er merkt einige von ihnen an. Wenn er aber für فتحل der Wiener Hds., wofür ich nach Tanūḫī فتحمّل lese, فانكسر gibt, so ist ihm diese Lesart doch wohl aus seiner Hauptversion geflossen.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Versionen, die literarisch nicht voneinander abhängen, im letzten Grunde doch auf die gleiche Quelle, persönliche Mitteilungen des Helden selbst, zurückgehen. Dafür bürgt die Übereinstimmung nicht nur im Gang der Erzählung, sondern auch in den Worten, mit denen 'Umāra die Annahme der Rückzahlung verweigert. Da Ǧahšijārī seine Quellen nie nennt, wird sich schwer feststellen lassen, welche von den älteren Wezirsgeschichten er hier benutzt hat. Ibn Ḫallikān nennt im Leben des Barmakiden Ǧa'far nur zwei jüngere, von ihm benutzte Schriften, ein *K. Aḫbār al-wuzarā'* von Ibn al-Qādisī, doch wohl demselben, der die Chronik des Ṯābit b. Sinān bis zum J. 616 fortgesetzt hat (s. Ḥāǧǧī Ḫalīfa II, 123[1]) und das *K. al-Amāṯil wal-a'jān* des Ibn aṣ-Ṣābī d. i. des Hilāl b. al-Muḥassin, dessen Reste AMEDROZ 1904 herausgegeben hat (s. Preface 3, wo dies Zitat des Ibn Ḫallikān zur Charakteristik des Werkes noch nicht verwertet ist). Es dürfte nicht unwahrscheinlich sein, daß auch die Episode aus dem Leben des Faḍl der gleichen Quelle entstammt. In dem Zitat im Leben des Ǧa'far erscheint als Autorität der aus dem *K. al-Aġānī* bekannte Isḥāq an-Nadīm al-Mauṣilī. Daß dieser zum Kreise der Barmakiden gehörte, ist ja ausreichend bezeugt (s. L. BOUVAT, *Les Barmecides* 66ff.). Daß eins seiner vom *Fihrist* S. 141 aufgezählten Werke, etwa das *K. an-Nudamā'*, direkt oder indirekt beiden Berichten zugrunde liegt, scheint nicht unmöglich.

---

1 Wo irrtümlich Ṯābit b. Qorra steht, s. GAL I 324. Barhebräus, *Chron. syr.* ed. BEDJAN 193, 15 lobt dies Werk außerordentlich und meldet, daß es vom J. 290 bis auf die Zeit des Verf. reiche (vgl. Jāqūt, *Irshād* II 397 und AMEDROZ, *JRAS*, 1901, 501 ff).

NOCH EINMAL ALI DSCHĀNIB.

VON

A. FISCHER (Leipzig).

1334/1918 hat Ali Dschānib in Stambul, Ḫalq Kitabḫānesi, als Nr. 2 einer von Ḫālid Bej, dem Begründer der Zeitschriften „*Türk qadyny*“ und „*Ṭalebe defteri*“, herausgegebenen „Poetischen Bibliothek“ („*Šiʿr kütübḫānesi*“), eine kleine, nur 40 SS. starke Sammlung von Erzeugnissen seiner Muse veröffentlicht, die den Titel «کچدیکم یول» („Der Weg, den ich gegangen bin“) trägt. Rich. HARTMANN hat mir in diesem Frühjahr, nach seiner Rückkehr aus der Türkei, freundlichst ein Exemplar dieses Büchleins verehrt, das mir — und wohl fast allen abendländischen Fachgenossen — völlig unbekannt geblieben war[1].

Die Sammlung umfaßt 17 Gedichte Ali Dschānib's, die alle in dem Zeitraum 1318—1328 entstanden sind, nämlich: «شرقك افقلری» „Die Welt des Ostens“, «قورباغالر» „Die Frösche“, «ییلدیریم» „Der Blitz“, «سوقاق فنه‌ری» „Die Straßenlaterne“, «شیمشك» „Das Wetterleuchten“, «یاپراق» „Das Blatt“, «كلەبك» „Der Falter“, «قارتال» „Der Adler“, «اوه» „Er“, «کیت!» „Geh!“, «کیجه‌لریمز» „Unsre Nächte“, «آغلاتمق عشقی» „Die Lust, zum Weinen zu bringen“, «بنی ترك ایت!» „Verlaß mich“!, «بنم عشقم» „Meine Liebe“ (mit der Bemerkung: ایلك صونه „das erste Sonett“) und drei «غزل» („Ghazele“).

Der Dichter hat dem Heftchen folgendes Vorwort voraufgeschickt:

گچدیگم یول،

اوچوروملو، دیکنلی، فیرطینالی یرلردی؛ فقط هر آدیمده دویغوم، دوشونوشم دکیشییوردی. بر کون آرقامه دونوب باقدم: بو کچدیکم یول شکلسز بر

1 Vgl. Rich. HARTMANN, *DLZ* 1927, Sp. 955, ob.

كولكه ايمش! «غزل» دينيلن ميخانه‌دن چوجوقكن قالقمشدم؛ آياغمك
اراده‌سنه اويدم، بيلمه‌ديكم بر يوله دوشدم، بوراسی «ديوان» يولندن كچه‌رك
اصفهانه دكيل، «أدبيات جديده» نك همتيله پارسه چيقارمش، ياخود
چيقمازمش. يالكز دكيلدم، بنم كيبی بر چوق يولجيلر داها واردی.

بر كون قارشيمده بر كونش دوغدی، اورايه دوغرو قوشمغه باشلادم،
حالاده قوشويورم.

شيمدی ييللرجه أول چيقديغم او كهنه ميخانه‌يه يكيدن دونلری
كوردكجه شاشمقده‌يم. أسكی بو يولجيلغمك شو خاطره‌لرينی ايشته
بونلر وعلی العموم آرتده قالانلر ايچين نشر ايتمك ايسته‌دم. فقط، ايله‌ری-
يه؛ أيی‌يه، دوغرويه، كوزله شتاب ايده‌نلرده صرف بر سياحت روزنامه‌سی
كيبی بونلری كوزدن كچيره‌بيليرلر.

قيزيل طوپراق ١٣ تموز ١٣٣٤.

Auf Deutsch:

Der Weg, den ich gegangen bin,

führte durch abgrundreiche, dornige und sturmumbrauste Gegenden; aber bei jedem Schritte änderten sich mein Gefühl und meine Überlegung. Eines Tages wandte ich mich um und blickte zurück: dieser Weg, den ich gegangen war, war ein formloser Schatten! Von der Weinschenke, „Ghazel" genannt [1], war ich als Knabe aufgebrochen; ich ging, wohin mein Fuß mich trug, und geriet auf einen mir unbekannten Weg, einen Weg, der gewöhnlich über den „Diwan"-Weg [2] nicht nach Isfahan, sondern, unter dem Einfluß der „Neuen Literatur", nach Paris geführt haben soll — oder auch nicht. Ich war nicht allein, es gab noch viele Wanderer gleich mir.

Eines Tages ging vor mir eine Sonne auf [3]; auf sie zu begann ich zu laufen und laufe ich noch immer.

---

1 Symbolischer Ausdruck für die persische Literatur.

2 Wieder Bezeichnung der persischen Literatur, diesmal aber mit einem scherzhaften Sinnspiele, denn der „Diwan-Weg" ist zugleich die berühmte Hauptstraße Stambuls (s. z. B. BAEDEKER, *Konstantinopel, Balkanstaaten, Kleinasien* usw., 2. Aufl., S. 167, unt.).

3 Es ist schade, daß uns unser Dichter nicht sagt, wie wir uns diese Sonne zu denken haben. Er meint offenbar sein persönliches poetisches Ideal. Wie sieht dieses aber aus?

So oft ich jetzt Leute sehe, die sich jener alten Weinschenke, aus der ich vor Jahren aufgebrochen bin, von neuem zuwenden, staune ich. Gerade für diese und für die Zurückgebliebenen im allgemeinen wünschte ich diese Erinnerungen an meine alte Wanderschaft zu veröffentlichen. Aber auch die, die vorwärts eilen, dem Guten, Wahren und Schönen zu, können sie, ganz wie ein Reisetagebuch, flüchtig überlesen.

Qyzyl Topraq, 13. Juli 1334.

„*Geċdijim jol*" mußte mich besonders im Hinblick auf meinen in Jahrg. I dieser Zeitschrift, S. 533 ff. veröffentlichten Aufsatz *Sechs Gedichte von Ali Dschānib* interessieren. Von den sechs dort von mir übersetzten Gedichten (»سوقاق فنەرى«, »شرقك افقلرى«, »يابراق«, »كلەبك« und »كيت!«, »تورانك يولى«) kehren nämlich, wie sein oben mitgeteilter Inhalt zeigt, nicht weniger als fünf in dem Büchlein wieder (weshalb das sechste, »تورانك يولى«, fehlt, ist mir unklar), und ich durfte erwarten, in dieser neueren Ausgabe der fünf Gedichte allerlei Abweichungen von den älteren Rezensionen zu finden, in denen sie mir vorgelegen hatten, Abweichungen, die ein vertieftes Verständnis der stellenweise ja recht dunklen Gedichte ermöglichen könnten. In dieser Erwartung sah ich mich aber leider im wesentlichen getäuscht. Immerhin stieß ich bei „*Šarqyn ufuqlary*" und „*Soqaq feneri*" auf allerlei Einzelheiten, die mir doch eine kurze Erwähnung zu verdienen scheinen.

Zu „*Šarqyn ufuqlary*":

Der Text stimmt, zwei Stellen ausgenommen, ganz mit dem von *Altyn armaġan* überein, hat also in Vers 1 گوزندە, in Vers 4 منارەلردە, in Vers 5 صاچاقلرندە گولەر, in Vers 6 أنينلرى und im letzten Vers zweimaliges بتەر. Die zwei erwähnten Ausnahmen sind: توكّل دیین (*Altyn arm.* »توكل!« دیەن) Vers 4 und فضالرڭدە „in deinen Himmelsräumen"[1] (*Altyn arm.* wie *Nevsāl-i millī 1330* سمالرڭدە) Vers 11[2].

Zu „*Soqaq feneri*":

---

1 Zu فضا „Himmelsraum" s. Sāmi, *Qāmūs-i türkī*, s. v.; Ali Dschānib, *Šimšek*, V. 7; M. Emin, *'Ysjān* (FISCHER, *Übersetzungen u. Texte aus d. neuosman. Literatur*, I, S. 6 ff.), Str. 77; 'Abdülḥaqq Ḥāmid, *Ruḥlar* (Stambul 1338), S. ٦, 4 usw.

2 يوكسلەلەدین V. 9 ist natürlich nur Druckfehler für يوكسەلەدین. (Das Gleiche gilt von سیبس st. سبس in „*Git!*", V. 9.)

Neu sind hier die Varianten ديه؟ . . . . نه‌يه Vers 4, 6, st. ديه . . . . بينه ;بيتسين Vers 6, st. دينسين und . . . قورقارم ، صاقلانير هيولالر . . . قورقارم Vers 7, st. . . . صاقلانير هيولالر . . .
Die erste, die den Satz lebhafter und damit eindrucksvoller gestaltet, stellt eine wirkliche Verbesserung des Textes dar. (Mit R. Hartmann, a. a. O., in der Lesart بينه des *Nevsāl-i millī* nur einen Druckfehler für نه‌يه zu sehn, scheint mir deshalb nicht ratsam, weil im *Nevsāl-i millī* auch das Fragezeichen hinter ديه fehlt.) Die zweite bestätigt aufs beste meine *Islamica* I, S. 538 ausgesprochene Annahme, daß دينسين als ديكسين zu denken sei und nicht, wie M. Hartmann und Jacob wollten, als Passiv zu ديمك. Dagegen spricht allem Anschein nach die dritte gegen die Richtigkeit meiner Übersetzung: „Ich fürchte, Gespenster verstecken sich . . .", bei der ich natürlich angenommen hatte, daß die Wendung صاقلانير هيولالر von قورقارم abhänge, daß letzteres also als قورقارم‌كه zu denken sei. Die drei Punkte hinter قورقارم dürften nämlich besagen, daß dieses Wort als ein abgerissener erschrockener Ausruf gemeint ist, neben den, syntaktisch davon ganz unabhängig, der Satz صاقلانير هيولالر tritt.

Ich möchte hier anhangsweise noch erwähnen, daß mir H. Ritter zu meiner Übersetzung der sechs Gedichte die folgenden zwei kritischen Bemerkungen geschickt hat: „Daß man in Vers 4 von „*Šarqyn ufuqlary*" nicht تَوَكَّل, sondern تُوكَّل lesen soll, scheint mir nicht glaublich. Solche Imperative sind in dem Türkisch, das der Dichter schreibt, nicht gebräuchlich . . . . Sie werden ja leicht bei einem Türken feststellen können, ob ich mich irre" und „In باش دوندوريجى اوچوروم‌ده اولسه in Strophe 3 von „*Turanyn jolu*" ist اولسه . . . . nicht zu در, sondern zu وار zu stellen . . . . . . Man muß also übersetzen: 'Sind auch schwindelnde Abgründe da' oder 'Droht auch schwindelnder Abgrund'". Was die erste dieser zwei kritischen Bemerkungen anlangt, so habe ich (S. 537, oben) nur geschrieben, daß توكل „allem Anschein nach" nicht als تَوَكَّل, sondern als تُوَكَّل gemeint sei. Veranlaßt hatte mich dazu die auffallende Schreibung im *Altyn armağan*: حالا منارەلردە «توكل!» ديەن بر آه (mit Ausrufezeichen hinter توكل), in Verbindung mit dem Votum des S. 535, unten genannten Herrn Afif Ichssan, daß تُوَكَّل jedenfalls denkbar sei. Da aber, wie oben S. 41 angegeben, Ali Dschānib selbst in „*Geċdijim jol*" einfach توكّل ديين

hat drucken lassen, so versteife ich mich jetzt auf die Auffassung تَوَكَّل noch weniger als früher. Bezüglich RITTER's Auffassung von اولسه a. a. O. kann ich aber nur erklären, daß sie zweifellos richtig ist. In meiner ersten Niederschrift der Übersetzung von „*Turanyn jolu*", in Bleistift am Rande meines Exemplars des *Nevsāl-i millī 1330*, habe ich die Stelle wiedergegeben: „Wenn auch schwindelerregende Abgründe da sind". Wie ich dann doch die Übersetzung: „Ist auch schwindelerregend der Abgrund" habe drucken lassen können, ist mir heute unerfindlich. تَأْتِينَا الْمُصِيبَةُ عُقُولاً!.

DIE WEIBLICHEN DEMONSTRATIV-PRONOMINA

هٰذِهِى، ذِهِى، تِهِى UND هٰذِهِ، ذِهِ، تِهِ، هٰذِهْ، ذِهْ، تِهْ

VON

A. FISCHER (Leipzig).

In W. WRIGHT's *Arabic Grammar*, 3. Aufl., I, § 340 sind folgende weibliche Singularformen des Demonstrativ-Pronomens aufgeführt: ذِى (ذِهْ, ذِهِ, ذِهِى); تَا, تِى (تِهْ, تِهِ, تِهِى); und § 344: هٰذِهِ (هٰذِهْ), هٰذِى (هَاتِهِ, هَاتِى, هَاتَا, هٰذَاتِ)[1]. Die Bildungen تِهْ, ذِهْ und هٰذِهْ stehen also promiscue mit den andern; und die Bildungen تِهِ, ذِهِ und هٰذِهِ sind offenbar als *tihi*, *ḏihi* und *hāḏihi*, mit kurzem auslautenden *i*, gemeint, im Gegensatz zu تِهِى, ذِهِى (und هٰذِهِى), d. h. *tihī*, *ḏihī* (und *hāḏihī*), mit langem auslautenden *i*. Bunt stehen diese Formen auch in den jüngeren einheimischen grammatischen Lehrbüchern durcheinander. Vgl. z. B. Ibn al-Ḥāǧib, *Kāfiya*, unter أَسْماء الاشارة: وللمؤنَّث تا وتى وته وذه وتهى وذهى, und Ibn Mālik, *Alfīya*, ed. DIETERICI, Vers 82: بِذِى وذِهْ تِى تَا على الأُنْثَى ٱقْتَصِرْ. Und selbst noch unsre besten vergleichenden Darstellungen der semitischen Sprachen zeigen ungefähr das gleiche Bild. So führt ZIMMERN, *Vergleich. Grammatik d. semit. Sprachen*, § 30 *a* folgende Formen als gleichwertig auf: a) *ḏī*, *tī*, *tā*, d) *hāḏī*, *hāḏihi*, *hātī*, *hātā*, und zu a) in Anm. 8 noch „die Nebenformen" *ḏih*, *ḏihi*, *ḏihī*; *tih*, *tihi*, *tihī*. BROCKELMANN nennt *Semit. Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., § 154f. *ḏī*, *tī*, *tā* und *hāḏī*, *hāḏihi*, und *Grundriß* I, S. 317f. *ḏī*, *tā*, *tī*, *ḏih*, *ḏihi*, *tih*, *tihi*. Bei BARTH endlich, *Die Pronominalbildung in d. semit. Sprachen*, § 44a, finden wir: „α) Vom *ḏ*-Stamm: *ḏī*

---

[1] Außerdem § 342: تَاكَ, تِيكَ (vulg. ذِيكَ) und § 343: تِلْكَ (تَالِكَ); aber diese interessieren uns hier nicht.

(auch selten *ḏīh*[1], *ḏihi*, *ḏihī*), — *hā-ḏī* in Versen *Kāmil* 579, 5: I Hisch. 859, 11; *Ḥam.* 541, 4[2], *hā-ḏih*, — ganz gewöhnlich *hā-ḏihī*. — β) Vom *t*-Stamm: 1. *tī* (mit ... *tih*, *tihi*, *tihī*), — *hā-tī* ...; — 2. daneben Formen mit *ā*: *tā* ..., *hā-tā* ...". BROCKELMANN ist aber über seine Vorgänger einen Schritt hinausgegangen, indem er in ذِهْ und تِهْ (und damit natürlich auch in هٰذِهْ) Pausalformen erkannte. Vgl. *Grundriß* I, S. 317, Anm. 3: „[*ḏī*] Das zunächst, wie es scheint, in Pausa mit gehauchtem Absatz zu *ḏih* werden ... und dann als *ḏihi* auch in den Kontext dringen konnte; ebenso *tih* und *tihi*". Ihm ist BARTH gefolgt, der sich aber weder besonders klar noch richtig ausdrückt, wenn er a. a. O. zunächst *ḏīh* als „die Pausalform" bezeichnet (Anm. 3), dann weiter erklärt: „Die auf *ih* endigenden Formen sind wohl aus Pausalformen fortgebildet [sic!]" (Anm. 4) und schließlich *tih*, *tihi*, *tihī* als „ursprüngliche Pausalformen, mit dem pausalen *h*, dem sogenannten *hā'-al-sakti*[3]" charakterisiert (Text und Anm. 6).

In Wirklichkeit gilt von den in der Überschrift genannten Formen folgendes:

1. ذِهْ, تِهْ und هٰذِهْ sind die ausschließlichen Pausalformen der ganzen Sippe.
2. ذِهْ, تِهْ und هٰذِهْ wurden aber in einzelnen Dialekten

---

1 ذِهْ begegnet allerdings in der Literatur nicht häufig, es dürfte aber in der Umgangssprache eine beträchtliche Rolle gespielt haben. Cf. Buḫ. I, ٤٧٣, 12. II, ٧٠, 5. 6; Sīb. II, ٤٠, 20; Mubarrad, *Kāmil*, ٤٩٩, 7; *L'A* XX, ٣٣٩, 18 u. a. (ها أنا ذِهْ s. Hamdānī, *Ǧazīrat al-'arab*, I, ١٣١, pu. und *L'A* XX, ٣٧١, 8; ها هِىَ ذِهْ *Aġ.* XX, ٢٢, 5 v. u. und *L'A* XX, ٣٧١, 9.)

2 In Versen auch *Naq. Ǧarīr wa-l-Farazdaq* S. ٥٩٤, 13. ٦٣١, 12. ٦٣٩, 4 und ٩٧٦, 1 (s. das Glossar), Ǧarīr II, ٨٣, 15 (= *Kāmil* ٤٩٩, 14), Buḥturī's *Ḥamāsa* Nr. 313, 2 und I'Arabšāh, ed. MANGER, I, 184, ob. Die Form ist aber keineswegs nur poetisch, wie auch schon FREYTAG, *Lex.*, IV, 381, M. anzunehmen geneigt war; s. Sīb. II, ٣١٤, 14, *Kāmil* ٤٩٩, 8, *L'A* XX, ٣٣٥, 15. 22, HOWELL, *Grammar*, IV, 1, S. 1363 usw.

3 Dieser Buchstabe heißt ebenso häufig هاء الوَقْف. *Ṣiḥāḥ*, unt. ذا (= L'A XX, ٣٣٥, 20) nennt ihn هاءٌ موقوفة (s. unten S. 46). Ta'ālibī, *Fiqh al-luġa wa-sirr al-'arabīya*, ed. Kairo (1880?), ٣٣٩, ob. unterscheidet zwischen هاء الاستراحة (in Fällen wie ماليَهْ und سُلْطانِيَهْ statt مالِى und سُلْطانِى) und هاء الوقف (in Fällen wie شِهْ, عِهْ, اقْتَدِهْ statt شِ, عِ, اقْتَدِ).

(Sībawaih nennt die des Ḥiǧāz und der Qais ʿAilān, s. unten S. 47) auch außerhalb der Pausa gebraucht.

3. Das auslautende *i* der Formen ذِهِ, تِهِ und هٰذِهِ ist lang; die Paare ذِهِى—ذِهِ, تِهِى—تِهِ und هٰذِهِى—هٰذِهِ sind also nicht lautlich, sondern nur orthographisch verschieden.

Diese drei Regeln ergeben sich aus folgendem Beweismaterial.

Zu 1. *Ṣiḥāḥ*, unt. ذا (= *LʿA* XX, ٣٣٥, 6 v. u.): ذِى . . للمؤنّث تقول ذِى اَمَةُ اللّه .فإن وقفتَ عليه قلتَ ذِهْ بهاءٍ موقوفةٍ (vgl. LANE, *Lex.*, S. 947a); Sīb. II, ٤٠, 19: وذلك لأنّ الّذى يقول ذِهِى اَمَةُ اللّه ونحوُ ما ذكرنا قولُ بنى تَميم فى الوقف هٰذِهْ :II, ٣١٤, 14 ;يقول اذا سَكَتَ ذِهْ فاذا وصلوا قالوا هٰذِى فُلانَةُ (= HOWELL IV, 1, S. 1363[1]); II, ٣٣٢, 11: وذلك قولك هٰذِهِى سَبِيلِى[2]. فاذا وقفتَ لم يَ‍كن إلّا الحذفُ كما تَفعل ذلك فى [فى الوقف] هٰذِهْ فيمَن قال هٰذِهِى اَمَةُ اللّه :648 § *Mufaṣṣal* ;بِهِ وعَلَيْهِ (= HOWELL IV, 1, S. 867); I Yaʿīš ١٣٨٦, 3 v. u. ff.: وأمّا الهاء فى هٰذِهِ امةُ اللّه فلَيْست زائدةً . . . فامّا الوقف فبإسْكان الهاء لا غيرُ (= HOWELL IV, 1, S. 869); ١٣٨٦, 4 ff.: واعْلَمْ انّ من العرب مَن . . . يقول هٰذِهِ هِنْدٌ[3] وهٰذِهِ جُمْلٌ . . . ومن يقول ذلك يقف على الهاء ساكنةً; Raḍīy-ad-dīn, *Šarḥ al-Kāfiya* (Konstantinopel 1875?), II, ٣٤, unt.: والأكثر [فى الوصل] ذِهِى وتِهِى بياء ساكنة؛ وفى الوقف تُسكِن الهاءَ وتَحْذف الياءَ (= HOWELL IV, 1, S. 869); Ibn al-Ḥāǧib, *Šāfiya*, ed. Konstantinopel 1302, ٣٤, 5 v. u.: [im *waqf* tritt ein:] حَذْفُ الياء فى نحو ته وهذه, und dazu ar-Raḍī, *Šarḥ aš-Šāfiya*, ind. Lithogr. 1262 (Delhi?), ٢١٧, M.; LANE S. 947b: "هٰذِهْ in the case of a pause (*Muḥkam*)" usw.

In der Pausa steht ذِهْ offenbar in den schon oben (S. 45, Anm. 1) zitierten Wendungen ها أنا ذِهْ „Hier bin ich!" Hamdānī,

---

1 Wo die Sigle R (= Raḍīy-ad-dīn) auf Z. 6, 15 und 17 offenbar irrtümlich statt S (= Sībawaih) steht.

2 Sure 12, 108.

3 Ausgabe weniger gut immer هِنْدُ.

Ǧazīrat al-ʿarab, I, ١٣١, pu. und *L'A* XX, ٣٧١, 8 und ها هِىَ ذِهْ „Hier ist sie!" *L'A* XX, ٣٧١, 9.

Zu 2. Sīb. II, ٣١٤, 17: وامّا اهل الحجاز وغيرُهم من قَيْس فَأَلْزَموها [يعنى فَأَلْزَموا هٰذِى] الهاءَ فى الوقف وغيرِه „Aber die Ḥiǧāziten und andre, nämlich die Qaisiten, gebrauchen in Pausa und in fortlaufender Rede in gleicher Weise die Form *hāḏih*"[1] (= Howell IV, 1, S. 1363[2]); II, ٤٠, 20: وسمِعْنا العربَ الفُصَحاءَ يقولون ذِهْ امةُ اللّه؛ فيسكّنون الهاءَ فى الوصل; II, ٣٣٣, 12 ff.: انّ من العرب مَن يسكن هذه الهاءَ [اى الهاء فى هذه] فى الوصل ..... سمعتُ من يُوثَق بعَرَبيّته من العرب يقول هٰذِهْ امةُ اللّه فيسكّن (= Howell IV, 1, S. 869); *Kāmil* ٤٩٩, 7 ff.: ذِى معناه ذِهْ. يقال ... ذِى امةُ اللّه وذِهْ امةُ اللّه وتِهْ امةُ اللّه .... وَ.. تقول هٰذِى امةُ اللّه وهٰذِهِ امة اللّه[3]. وإن شئتَ اَسْكَنْتَ فى الوصل فقلتَ هٰذِهْ امةُ اللّه (vgl. *L'A* XX, ٣٣٩, 18); *Mufaṣṣal* § 171: وتِهِ وذِهْ بالوصل وبالسكون und dazu IYaʿīš S. ٤٤٨, 18 ff.: قوله (بالوصل وبالسكون) يريد اَنّ هذه الهاءَ يَجوز فيها وجهانِ: اَن تَكْسِرها وتَصِلها بحرفِ مَدّ كما تَفْعل بهاءِ الإضمار؛ والآخَرُ اَن تسكّنها وَصْلًا ووَقْفًا; IYaʿīš ١٣٨٧, 4 ff.: ومن العرب من يُسكِنها [اى الهاء من هذه] فى الوصل .... يقول هٰذِهْ هِنْدُ ونظرتُ الى هٰذِهْ يا فَتَى. هذا كُلّه كلام على الوصل; *Mufaṣṣal* § 690: والهاءُ اُبْدِلت . . . . من الياء فى هٰذِهْ امةُ اللّه und dazu IYaʿīš ١٣٨٦, 4 (= Howell IV, 1, S. 1364, ob.). Vgl. auch ar-Raḍī, *Šarḥ al-Kāfiya*, II, ٣٤, unt. und *L'A* XX, ٣٣٧, 11. 17.

Nach ar-Raḍī, *Šarḥ aš-Šāfiya*, ٢١٧, 8 v. u. ist aber der Gebrauch von هٰذِهْ, ذِهْ, تِهْ in fortlaufender Rede selten: وبعض العرب يُبْقيها

---

1 Jahn hat die Stelle mißverstanden, wenn er übersetzt: „Die Higazener dagegen und Andere vom Stamme Ḳais setzen das Hâ (von *hâḏihi*) sowohl in Pausa als auch sonst".

2 Howell's هٰذِهْ, statt des bloßen هٰذِهْ, ist aber auch falsch.

3 Wright hat diese drei Worte, die sich in seinen Hss. C D E und F finden, nicht mit in den Text aufgenommen. Er hätte es aber tun sollen, denn der nächste Satz knüpft an sie, genauer an die Form هٰذِهِ, unverkennbar an.

4 Z. 24 ist hier هذهِ für هذهْ zu lesen.

[يعنى الهاء من ته وهذه فى الوصل] على كَوْنِها . . فلا يأتى بالصلة. وهو الاصل؛ لكنّه قليل الاستعمال، يقول هٰذِهْ وصلًا ووقفًا (= HOWELL IV, 1, S. 869, M. 1363, ult.).

ذِهْ steht außerhalb der Pausa an den schon oben (S. 45, Anm. 1) angeführten Stellen Buḫ. I, ٤٧٣, 12[1] und II, ٧٠, 5. 6. Freilich gehen hier die verschiedenen Ausgaben auseinander. So haben die vokalisierte Būlāqer Ausg. von 1296 und die gleichfalls vokalisierte und außerdem mit reichen Varianten am Rande versehene Būlāqer Ausg. von 1311 im ersten Falle ذِهِ (II, ٢٠٩, 1, bzw. III, ٢٥, 4) und im zweiten ذِهْ (III, ١٤, 5, bzw. III, ١٠٥, 14 f.). Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī bemerkt zur zweiten Stelle: قوله (ذه) بكسر المعجمة وسكون الهاء (*Fatḥ al-Bārī*, Būl. 1300, V, ١٣, 8 v. u.); ʿAinī zur ersten: قوله (عن ذه) بكسر الذال المعجمة وسكون الهاء . . . ويقال ذِهِ بالاختلاس (*ʿUmdat al-qārī*, Konstantinopel 1309, V, ١٧١, 11) und zur zweiten: قوله (ذه) بكسر الذال المعجمة وبسكون الهاء (V, ٧٣٧, 9); und Qasṭallānī zur ersten: (ذه) بكسر الذال المعجمة وكسر الهاء فى الفرع واصله، وفى غيرهما بالسكون. وهى هاءُ السَّكْت. ويجوز فيها الاختلاس والسكون والإشْباع (*Iršād as-sārī*, Kairo 1293, III, ٤٢٠, 15) und zur zweiten: (ذه) بكسر الذال المعجمة وسكون الهاء، وكسرها كما فى اليُونِينيّة ويكون بالاختلاس والاشباع الخ (IV, ٢١٧, 12 ff.). Die Form ذِهْ ist immerhin in beiden Fällen gut bezeugt.

Daß, wie es hier offenbar der Fall ist, eine ursprüngliche Pausalform in den Kontext eindringt, ist eine befremdliche Erscheinung. Immerhin ist dieser Vorgang noch am ehesten bei einer Pronominalform verständlich, die an sich schon eine ganze Anzahl eigenartiger Spielarten aufwies, so daß sich an diese verhältnismäßig leicht noch eine neue anschließen konnte. Die einheimischen Grammatiker wissen für diese Erscheinung nur ein einziges Analogon anzuführen, daß nämlich bei den Ṭaiyi' die (in verschiedenen Dialekten übliche[2]) *waqf*-Form أَفْعَى, حُبْلَى, مُثَنَّى etc. (für nichtpausales حُبْلَى, أَفْعَى, مُثَنَّى etc.) gleichfalls zugleich auch zur *waṣl*-Form geworden sei.

---

1 Wo für ذَهْ natürlich nur ذِهْ zu lesen ist.

2 Sîb. II, ٣١٤, 3 ff. ٢٨٤, 19 u. ö.; *Mufaṣṣal* ١٦٣, 3 und dazu IYaʿîš ١٢٧٨, 12 ff.; Raḍî, *Šarḥ aš-Šāfiya*, ٢٠٧, M.; HOWELL IV, 1, S. 1313 u. a.

Vgl. Sīb. II, ٣١٤, 10: وامّا طَيِّء فزعموا انّهم يَدَعونها [اى الياء من أَفْعَى
ونحوها] فى الوصل على حالها فى الوقف.... حدّثنا بذلك ابو الخطّاب وغيره
من العرب und Z. 17 f.: وامّا اهل الحجاز وغيرهم من قَيْس فَأَلْزَموها
الهاء فى الوقف وغيره[1] كما أَلْزَمت طيّء[2] الياء [فى نحو أَفْعَى وحُبْلَى ومُثَنًّى]؛
auch IYa'īš ١٢٧٨, 16; Raḍī, *Šarḥ aš-Šāfiya*, ٢٠٧, M.; Howell IV, 1, S. 1314 u. a. Aber bei diesem Analogon ist nicht einmal sicher, daß أَفْعَى, حُبْلَى etc. wirklich zunächst Pausalformen waren.

Zu 3. Sīb. II, ٣٢٢, 9 ff.: وامّا هاءُ هٰذِهِ فإنّهم اَجْرَوْها مُجْرَى الهاء
التى هى علامة الإضمارِ إضْمارِ المذكّر..... وذلك قولك هٰذِهِى سَبيلِى. فإذا
وقفتَ قلتَ هٰذِهْ. لم يكن الّا الحذفُ كما تَفْعل ذلك فى بِهِ وعَلَيْهِ[2] ist also lautlich
هٰذِهِى =; seine Schlußsilbe هِ deckt sich lautlich mit der Schlußsilbe von بِهِ, dieses ist aber = *bihī* (s. meinen Aufsatz *Die Quantität des Vokals des arab. Pronominalsuffixes hu (hi)*, im *Paul Haupt Anniversary Volume*, S. 390 ff.). Vgl. noch Kāmil ٤٩٩, 9 ff.: واذا قلتَ
هٰذِهِى امةُ اللّه فالياءُ زائدة لأنّ هذه الهاءَ لمّا كانت فى لفظ المُضْمَر شبّهوها
به فى زيادة الياء نحوُ مررتُ بِهِى يا فَتَى; IYa'īš ٤٤٨, 18 f.: قوله (بالوصل
وبالسكون) يريد أنّ هذه الهاءَ [اى الهاء فى ته وذه] يجوز فيها وجهانِ:
أن تَكْسِرها وتَصِلها بحرفِ مَدّ[3] كما تَفْعل بهاء الاضمار؛ والآخَرُ أن تُسَكِّنها
وصلًا ووقفًا[4]; ١٢٨٧, 1 ff.: وإنّما.... والهاء فى هٰذِهِ هاءٌ فى الوصل والوقف
كُسِرَت ووُصِلَت بالياء لأنّها فى اسمٍ غيرِ متمكّنٍ مُبْهَم فشُبِّهَت بهاء الاضمار
الذى قَبْلَه كسرةٌ نحوُ قولك مررتُ بِهِ ونظرتُ الى غلامِهِ...... ووَصَلوا بالياء
كما وصلوا فى قولك بِهِ وبغلامِهِ (= Howell IV, 1, S. 868 f. 1364); ١٢٨٦, 5 ff.; *L'A* XX, ٣٤١, 2 f.: وامّا تأنيث هذا فإنّ أبا الهَيْثَم قال: يقال فى
تأنيث هذا هٰذِهِ منطلقةٌ فيَصِلون ياءً بالهاء; 'Iṣām-ad-dīn, *Šarḥ al-Kāfiya*, Konstantinopel 1256, ٢٩٨, 1 ff.: (وتِهى وذِهى) بإشباعِ كسرةٍ

---

1 Siehe schon oben S. 47.

2 Siehe schon oben S. 46.

3 D. h. daß man *tihī* und *dihī* ausspricht. Der Terminus وَصَلَ bedingt nicht notwendig die graphische Hinzufügung eines ى, sondern gilt auch von der bloßen Aussprache; s. gleich das nächste Zitat oben im Text.

4 Siehe schon oben S. 47.

الهاء. والياءُ الحاصلُ بالاشباع لا يُكْتَب كالواو الحاصل به، فيُكْتَب ضَرَبَهُ وبِهِ.
وكأنّه خَصَّ اسمَ الاشارة بكتابتهما تقليلًا لاشتراك كتابةِ ته وذه[1] u. a.

Diese Angaben der Grammatiker werden durch die poetische Prosodie und durch die Orthographie besserer Koran-Handschriften und -Drucke[2] bestätigt.

In den Gedichten zeigt هذه[3], vorausgesetzt natürlich daß es nicht vor Verbindungs-*'alif* steht, regelmäßig die Messung – ◡ –. Cf. Imra'alqais Nr. 39, 1 (*ṭawīl*):

لا تُسْلِمَنّى يا رَبِيعَ لِهٰذِهِ ✱ وكُنْتُ أرانى قَبْلَها بِكَ واثِقَا[4]

Ḥuǧaiya b. al-Muḍarrab, in der *Ḥamāsa* des Abū Tammām, ٥٣٣, 4 v. u. (*ṭawīl*):

لَجِجْنا ولَجَّتْ هٰذِهِ فى التغَضُّبِ ✱ ولَطَّ الحِجابَ دونَها والتَنَقُّبِ

al-Qattāl, bei Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, III, ٩٠٧, 4 (*kāmil*):

هَلْ حَبْلُ مامةَ هٰذِهِ مَصْرومُ ✱ أمْ حُبُّ مامةَ هٰذِهِ مَكْتومُ[5]

Ḏu-r-Rumma Nr. 68, 22 (*ṭawīl*):

فهٰذِى طَواها بُعْدُ هٰذِى وهٰذِهِ ✱ طَواها لِهٰذِى وَخْدُها وٱنْسِلالُها[6]

Abu-l-'Alā' al-Ma'arrī, *Luzūmīyāt*, Kairo 1891, I, ٥٨ 1 (*ḫafīf*):

هٰذِهِ كُلُّها لِرَبِّكَ ما عا ✱ بَكَ فى قَوْلِ ذلك الحُكَماءُ[7]

ferner *Ḥamāsa* des Abū Tammām ٧٣, 6 (Komm.; = Yāqūt, o. l.,

1 „Und er scheint speziell beim Demonstrativpronomen تهى und ذهى (mit ى) geschrieben zu haben, um die in der Schreibung ته und ذه enthaltene Mehrdeutigkeit (eig. Homonymie o. ä.) zu verringern."

2 Daß der Koran, mit dem wir zu arbeiten pflegen, der FLÜGELsche, einen der schlechtesten aller gedruckten und lithographierten Korane darstellt, ist keine Ehre für die abendländische Arabistik.

3 Für تِهِ und ذِهِ besitze ich keinen poetischen Beleg. Sie dürften in Versen, wenn überhaupt, so nur äußerst selten vorkommen.

4 Übersetzt von NÖLDEKE, *Beitr. z. Kenntniss d. Poesie d. alten Araber*, S. XVI.

5 „Soll ich das Liebesband, das mich an diese Māma knüpft, trennen, oder soll ich die Liebe zu dieser Māma verbergen?"

6 „Und diese (Kamelin) machte die weite Entfernung dieses (Landes) mager. Und ihr langer und weich dahingleitender Schritt durchquerte dieses (Land) nach diesem hin." — Im Schol. zu diesem blöden Verse ist وخدها الناقة unmöglich. Lies bloßes وخدها oder وخد الناقة. Zu انسلالها vgl. Ḏu-r-Rumma Nr. 53, 16, auch Nr. 17, 18.

7 Übersetzung bei NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, S. 67, Nr. 24.

II, ٧٣٣, 15). ٣٢١, pu. (Komm.); ٣٠٣, 5 v. u. ٥٢٨, 20 (Komm.) und ٦٠٨, 8; *Hamāsa* des Buḥturī Nr. 183, 2. 226, 1 und 438, 2; *Naq. Ǧarīr wa-l-Farazdaq* ٦٢١, 12; IDuraid, *K. al-Ištiqāq*, ١١, 10[1] und Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٥٣١, 1.

Man könnte die Zahl dieser Belege für هٰذِهِ = – ᴗ – wohl ohne allzugroße Mühe vermehren. Einem alten Verse, in dem هٰذِهِ als – ᴗ ᴗ gezählt würde, bin ich aber m. W. noch nicht begegnet.

Die Korane, die bei dem Pronominalsuffixe هُ auf die eine oder andre Art die Länge seines Vokals bezeichnen (s. meinen Aufsatz *Die Quantität des Vokals des arab. Pronominalsuff. hu (hi)*, S. 396 ff.), merken in der gleichen Weise auch die Länge des Auslauts von هٰذِهِ an — wieder natürlich, sofern dieser Auslaut nicht in Synalöphe steht. Man liest also regelmäßig in meinem handschriftlichen marokkanischen Koran (s. a. a. O. S. 396, ult.) هٰذِهِى und bei *hamz*-Anlaut des nachfolgenden Wortes هٰذِهِىٓ (mit der sog. getrennten *madda*; s. a. a. O. S. 397); in dem Koran-Texte in Lees' Ausg. des *Kaššāf* und in den Koran-Lithographien Delhi 1292 und Lucknow 1885 (s. a. a. O. S. 397) هٰذِهِ bzw., vor *hamz*, هٰذِهٖٓ; und in den östlichen Koran-Codd. V 43, 45 und 46 der Leipziger Universitätsbibliothek, in den Koran-Drucken Petersburg 1787, Kasan 1809 und 1816, in der Drugulin'schen Reproduktion des von Ḥāfiẓ 'Uṯmān nach dem *muṣḥaf* des 'Alī al-Qāri' al-Makkī geschriebenen Korans und in der von H. Lafaire auf den Markt gebrachten Koran-Lithographie (mit Verszählung) zwar gewöhnlich هٰذِهِ, bei *hamz*-Anlaut des nächsten Wortes aber gleichfalls mit der getrennten *madda* هٰذِهٖٓ.

Bei den alten einheimischen Philologen, in der Dichtkunst und im Koran tritt uns also — neben *tih*, *ḏih*, *hāḏih* — nur die Form *tihī*, *ḏihī*, *hāḏihī*, mit langem auslautenden *ī*, entgegen. Spätere einheimische Gelehrte berichten uns aber auch von *tihi*, *ḏihi*, *hāḏihi*, mit kurzem auslautenden *i*. So Raḍī († 686), *Šarḥ al-Kāfiya*, II, ٢٥, 1: وقد تُكْسَر الهاءآنِ [من ذِهِ وتِهِ] باختلاس اى من

1 Lies hier بِتِيكَ st. بِتَبْكم.

غير صلة نحوُ ذِهِ وتِهِ فى الوصل خاصّةً. وهو قليل، والاكثر ذِهى وتِهى بياءٍ ساكنةٍ und *Šarḥ aš-Šāfiya*, ٢١٧, 7 v. u.: وبعضهم يَحْذِف الياءَ منها [اى من هٰذِهِ] فى الوصل ويُبْقِى كسرتَها (= HOWELL I, S. 563 und IV, 1, S. 869); ʿIṣām († 944), *Šarḥ al-Kāfiya*, ٢٩٧, pu.: (وته وذه) بسكون الهاء فى الوقف وفى الوصل ايضًا اجراءً للوصل مُجْرَى الوقف، وبكسرهما من غير وصل الياء... (وتهى وذهى) باشباع كسرةِ الهاء الخ[1] und IʿAqīl († 769), *Šarḥ al-Alfīya*, ed. DIETERICI, S. ٣٥: ويُشار الى المؤنّثة بذِى وذهْ بسكون الهاء.. وذِهِ بكسر الهاء باختلاس وباشباع وتِهْ بسكون الهاء وبكسرها باختلاس وباشباع; s. auch *ʿAinī* und *Qasṭallānī* oben S. 48. Ich möchte aber als sicher annehmen, daß sie dieses *tihi*, *ḏihi*, *hāḏihi*, unter dem Einfluß der Orthographie تِهِ, ذِهِ, هٰذِهِ (statt تِهِى, ذِهِى, هٰذِهِى), frei erfunden haben.

Diese Orthographie hat ihren Grund natürlich wieder in dem — freilich keineswegs mit Konsequenz geübten — Brauche der Araber, die Wörter mit Bezug auf ihre Konsonanten in der Form zu schreiben, die sie in der isolierten Aussprache haben, im Wortende also in der pausalen Form. (Vgl. meinen mehrfach angeführten Aufsatz über das Suffix *hu*, *hi*, S. 402, Anm. 1; Ibn al-Ḥāǧib, *Šāfiya*, Konstantinopel 1302, ٥٣, unt.: والاصل فى كلّ كلمة أن تُكْتَب بصورةِ لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف[2] عليها. فمِن ثَمَّهْ[3] كُتِبَ نحوُ رَهْ زيدًا وقِهْ زيدًا بالهاء ونحوُه[4] مَهْ أنتَ الخ und dazu Raḍī, a. a. O.: اصل كلّ كلمة فى الكتابة أن يُنْظَر اليها مُفْرَدةً مستقِلّةً عمّا قبلها وما بعدها. فلا جَرَمَ تُكْتَب بصورتها مبتدأً بها وموقوفًا عليها. فكُتِب من ابْنك بهمزة الوصل لأنّك لو ابتدأتَ بها فلا بُدّ من همزة الوصل. وكُتِبَ رَهْ زيدًا بالهاء لأنّك (اذا) وقفتَ على رهْ فلا بُدّ من الهاء الخ). Die Pausalform unsrer Pronomina aber ist, wie wir gesehen haben, تِهْ, ذِهْ und هٰذِهْ.

Tihī, *ḏihī* und *hāḏihī* sind natürlich Fortentwicklungen von (ursprünglich pausalem) *tih*, *ḏih* und *hāḏih*.

---

1 Siehe oben S. 50.

2 Raḍī, *Šarḥ aš-Šāfiya*, ٣١٤ والوقوف.

3 Raḍī a. a. O. ثَمّ.

4 Raḍī a. a. O. ومِثْلُ.

AVICENNA E IL *COGITO, ERGO SUM* DI CARTESIO.

DI

G. FURLANI (Firenze).

Nel primo فصل della prima مقالة del sesto فن delle الطبيعيات, che è il *Liber sextus naturalium* della scolastica latina[1], della grande enciclopedia filosofica di Avicenna dal titolo كتاب الشفاء l'autore parla dell' esistenza dell'anima e della sua definizione, في اثبات[2] النفس وتحديدها adducendo quella aristotelica: من حيث هى نفس كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في افعال الحيواة. Poi egli prosegue sollevando un' obiezione circa l'anima del cielo e in fine del capitolo adduce ancora una prova dell' esistenza dell'anima, prova che si distacca però nettamente da quelle già toccate. Questo passo presenta secondo me non poche analogie col famoso principio ,*Cogito, ergo sum*' di CARTESIO, col quale sta non soltanto, come spero di poter dimostrara nelle pagine seguenti, in nesso ideale, presentandosi esso come una ancor rozza e vaga intuizione del principio cartesiano, ma anche, sebbene molto indirettamente, in nesso storico, quantunque Cartesio non lo abbia certamente conosciuto, forse neppur indirettamente, attraverso qualche filosofo scolastico del medioevo.

Per dare un testo per quanto possibile esatto del passo ho consultato oltre all' edizione litografica di Ṭihrân, uscita nel 1885, anche i seguenti manoscritti del *Libro del risanamento* (*dell' anima*) del celebre filosofo:

---

1 M. WINTER, *Über Avicennas Opus egregium de anima* (*Liber sextus naturalium*), München 1903.

2 Nell' edizione litografica di Ṭihrân pp. ٢٨.

476 (f. 164a—164b) dell' India Office (O. LOTH, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London 1877, p. 132). È un manoscritto indiano, molto bello a vedersi, ma con lezioni guaste: I.

Or. 7500 (f. 268b) del Museo Britannico (A. G. ELLIS and E. EDWARDS, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts Acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, London 1912, p. 12): B[1].

Or. 2873 (f. 130a) del Museo Britannico (CH. RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, pp. 484—485): B[2].

Inoltre riproduco un altro passo, simile, del settimo فصل della quinta مقالة dello stesso trattato sull' anima e alcune righe sullo stesso argomento del كتاب الاشارات والتنبيهات, edito nel 1892 dal FORGET. Non ho riscontrato invece nessun accenno a questo complesso d'idee nel breve trattato sull' anima pubblicato da S. LANDAUER (*Die Psychologie des Ibn Sînâ* in *ZDMG*, XXIX, pp. 335—418; versione latina di A. ALPAGO in *Avicennae . . . compendium de anima . . .*, Venetiis 1546, pp. 1—40), nè nella *risâlah* في القوى الانسانية وادراكاتها, *Sulle facoltà umane e i loro afferramenti* (*Tis'a rasâ'il*, Costantinopoli 1698, pp. ٣٣—٤٨), nè nel كتاب النجاة, stampato in appendice al كتاب القانون في الطبّ, Romae 1593, pp. 43—54, che contengono la sesta مقالة, la quale tratta appunto dell' anima.

Sulla psicologia di Avicenna in generale si può vedere oltre il lavoro del LANDAUER già citato B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus* (*ABAW*, phil.-hist. Kl., Bd. XI, pp. 191—268); A. F. v. MEHREN, *La philosophie d'Avicenne* [*Ibn Sina*] *exposée d'après des documents inédits*, Louvain 1882 (Extrait du *Muséon*), pp. 24—37, e B. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris 1900, pp. 207—238 (specialmente pp. 226—227, dove è citato il passo del كتاب الاشارات والتنبيهات, integrat operò, senza che l'autore lo dica, con alcune indicazioni del primo passo di *aš-Šifâ'*).

* * *

فنقول يجب ان يتوهّم الواحد منّا كانّه خلق دفعة وخلق كاملاً لكنه
حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء او خلاء هويًّا لا
يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج الى ان يحسّ وفرق بين اعضائه فلم

يتلاق ولم يتماس ثم يتامّل انّه هل يثبت وجود ذاته فلا يشكّ فى اثباته
لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من اعضائه ولا باطنًا من احشائه ولا 5
قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت
لها طولاً ولا عرضًا ولا عمقًا ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيّل يدًا او عضوًا
اخر لم يتخيله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي
لم يثبت والمقرب غير الذي لم يقرب فالذات التي اثبت وجودها
خاصية لها على انّها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت فالمثبت 10
المثبته له سبيل الى ثبته على وجود النفس شيئًا غير الجسم بل غير جسم
وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلاً عنه يحتاج ان يقرح عصاه *

T ٢٨١—٢٨٢; *I* 164a—164b; *B*[1] 268b; *B*[2] 130a.

3 يصدم *I*. 3 ما om. *I B*[2]. وفرقت *I B*[1]. 4 ثبت *I*. 8 ولا *T B*[2]. بذاته *I*. 7 الحاله *B*[2]. 8 اخر om. *B*[1]. 8 شرطًا في ذاته om. *B*[1]. 8 وانت ,وان *B*[1]. 9 والمقربه et يقربه omn. cod. et editio. 9 للذات الذي ,للذات التي *I B*[2]. 10 لها om. *I B*[2]. 10 جسميّة *B*[1]. 10 ثم ,لم *B*[2]. 10 تثبت *B*[1]. 11 المثبتة ,المثبته *B*[1]. 11 الى ان ثبته ,والى ثبته *B*[1], الى ان يثبته *I T*. 11 post غير *I B*[1] ins. هو. 12 له om. *B*[1]. 12 فان *T*. 12 post يحتاج *I* ins. الى.

,,Diciamo che uno di noi deve supporre come se fosse creato d'un tratto e fosse creato perfetto, ma che la sua vista fosse coperta dal vedere le (cose) esteriori, e fosse creato (come se) volasse nell'aria o nel vuoto senza che lo toccasse nello stesso la solidità dell'aria, (cosicchè) dovesse sentir(la), e le sue membra fossero separate, non si percuotessero e non si toccassero, ed allora considerasse se (avesse d') affermare l'esistenza della sua essenza (o di sè stesso): egli non dubiterebbe di affermare esistente la sua essenza (o sè stesso). Ma assieme a questo egli non affermerebbe nessuno delle sue membra, e nulla delle sue interiora, nè il cuore nè il cervello nè nessuna cosa di fuori, ma egli affermerebbe la sua essenza (o sè stesso), e non le affermerebbe nè lunghezza nè larghezza nè profondità. Se gli fosse possibile d'imaginare in questo stato la mano o qualche altro membro, egli non lo imaginerebbe (come) una parte della sua essenza (o di sè stesso) nè (come) una condizione (necessaria) alla sua essenza (o a sè stesso). Tu sai che ciò che si afferma è diverso da ciò che non

si afferma e ciò che si arguisce (con necessità) diverso da ciò che non si arguisce (con necessità). Ed ecco che l'essenza della quale egli affermò l'esistenza ha in proprio di essere in sè stessa diversa dal suo corpo e dalle sue membra che egli non affermò. Chi afferma questo ha dunque il modo di affermare l'esistenza dell' anima (come) di cosa diversa dal corpo. Ma ciò che è diverso dal corpo, chi lo conosce non ha bisogno di percepirlo; e chi lo dimenticasse avrebbe bisogno di essere ammonito."

Trascrivo ora letteralmente l'antica versione latina del passo, fatta da GIOVANNI DI SPAGNA e DOMENICO GUNDISALVI (GUNDISSALINUS)[1], che tolgo dalla nota edizione latina delle opere filosofiche di Avicenna, uscita a Venezia nel 1508 per i tipi di Bonetus LOCATELLUS, la quale reca il titolo *Avicēne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi op era in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo (collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Arist. de mundo qui dicitur liber celi et mundi). De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima*[2]:

Dicimus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus. Sed velato visu suo, ne videat exteriora, et creatus esset sic quasi moveretur in aere, aut inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset et quasi essent disiuncta membra eius, ita ut non concurrerent sibi, nec contingerent sese. deinde ut videat si affirmet esse suae essentiae. Non enim dubitabit affirmare se esse, non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse. Cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora et in hoc statu possibile esset ei imaginari manum aut aliquod membrorum, non tamen illud imaginaretur esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu scis quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et quoniam essentia quam affirmabat esse est propria illi eo quod illa est ipsamet et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmabat esse, ideo expergefactus

---

1 FR. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin[10], 1915, p. 375.

2 Si v. A. G. ELLIS, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London 1894, vol. II, c. 664.

habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae est aliud quam esse corporis, immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam. Si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam (f. 2, c. 2, X—A).

1. Il verbo توهّم i traduttori resero esattamente con „putare", poichè designa presso Avicenna proprio la facoltà estimativa dell'anima: ثم القوة الوهميّة وهى قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب ، في النفس *al-Šifā'*, libro I, cap. V (ed. Ṭihrân, p. ٢٩١); inoltre l. c., libro II, cap. II, p. ٢٩٦, ... واما الوهم.

2. يهوى „moveretur"; il verbo هوى significa anzitutto cadere, ma anche volare (Dozy, *Supplément* II, 771).

2—3. لا يصدمه فيه قوام الهواء; i traduttori non sembrano aver letto il فيه, che hanno i quattro testi da me consultati e che si riferisce a خلاء, rispettivamente هواء. Probabilmente avranno letto يصدم فيه, come ha *I*, e riferito il pronome ه a الواحد, ciò che non va, perchè صدم si costruisce coll' accusativo. „*Spissitudo*" rende قوام, che vuol dire veramente consistenza, solidità.

3 يحوج è stato reso ottimamenta con „posset".

4 يتلاق, la traduzione „concurrerent" non è del tutto esatta, ma rende bene il senso.

4 وجود ذاته „esse suae essentiae"; Avicenna non intende qui certamente adoperare ذات nel senso tecnico filosofico di essenza, ma quale pronome riflessivo. In questo senso i traduttori hanno reso il لذاته della stessa riga con „se".

5 مع ذلك ha anche il senso di con tutto ciò, malgrado ciò.

5 طرفًا من اعضائه ولا باطنًا من احشائه; la soverchia letteralità della versione latina „exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum" può dare al passo una falsa interpretazione, mentre طرف sono appunto le membra, اعضاء, e il باطن dell' uomo sono احشائه.

6 قلبًا , „animum", invece di cuore.

6 من خارج determina شيئًا من الاشياء, le cose esteriori, cioè gli oggetti fisici all' infuori del corpo umano. Il filosofo vuol dire che l'uomo imaginato non afferma nè il suo corpo nè oggetto alcuno esteriore, cioè il mondo sensibile attraverso i sensi.

I traduttori invece sembrano aver letto من خارج dopo ذاته oppure aver fatto essi stessi questa trasposizione per dare alla proposizione il senso che ritenevano esatto. Invece hanno dovuto commettere due errori di traduzione per darle il senso voluto: كان يثبت hanno tradotto col futuro, „affirmabit", e ذاته con „se esse". Tutte e due sono traduzioni impossibili. Le parole „extrinsecus affirmabit se esse" essi intendono nel senso di: egli afferma di essere all'infuori del corpo, mentre Avicenna vuol semplicemente dire, che l'uomo afferma sè stesso, o afferma, come dice più su, لذاته موجودًا „se existentem", dice dunque sum, per adoperare la famosa frase di Cartesio.

7 عمقًا „spissitudinem", è veramente profondità.

7 في تلك الحال, i traduttori dicono „in illa hora, et in hoc statu".

8 ولا شرطًا في ذاته, „nec necessarium suae essentiae", letteralmente: nè (come) condizione nella sua essenza, cioè circostanza, *conditio sine qua non* di sè stesso, qualità che la accompagna necessariamente e quindi ha sede necessariamente nella sua essenza.

9 والمقرب غير الذي لم يقرب, questa lezione da me adottata non si riscontra in nessuno dei quattro testi, ma mi sembra esatta. Io leggo مُقَرَّب e يُقَرَّب. Quanto al significato di questo verbo il LANE, 2505, dice citando le *Annotazioni al Qâmûs* di Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib al-Fâsî, che significa „the advancing an argument in such a manner as renders the desired conclusion a necessary consequence". È possibile però che „concessum" e „quod non conceditur" siano esatti. Il senso del passo sembra richiedere però la mia versione con 'ciò che si arguisce' e 'ciò che non si arguisce', perchè l'uomo mediante un' argomentazione viene a conoscere che la mano che egli imagina non è parte di lui stesso o condizione necessaria di lui stesso. Comunque sia, il passo è oscuro anche dal punto di vista della filosofia e perciò non intendo fare nessuna affermazione recisa.

10 Che va letto جسمه e non جسميّة, come ha B[1], è dimostrato da اعضائه.

10 Qualche corruzione del testo arabo adoperato dai due traduttori o qualche falsa lettura ha fatto cambiare alquanto il senso della versione, la quale sembra riprodurre le seguenti lezioni arabe: الذات

invece di للذات, له in luogo di لها e وغير invece di غير. La frase „eo quod illa est ipsamet" non dà nessun senso che si possa conciliare col filo del pensiero del passo.

10—11 فان المثبتة له سبيل الى ثبتة, „ideo expergefactus habet viam evigilandi". È chiaro che i traduttori hanno letto in luogo del participio e del sostantivo verbale di ثبت le forme corrispondenti di un altro verbo, a mo' d' esempio di نبه (VI f. متنبه) o هبّ (IV f. مهب), molto probabilmente del primo. È superfluo avvertire che in tutta questa questione il sonno e il risveglio non hanno nulla a che vedere.

11 وجود النفس شيا غير الجسم, „esse animae est aliud quam esse corporis"; i traduttori sembrano aver letto وجود anche davanti a الجسم e non aver letto شيا. Ma non sono certo di questo.

* * *

Ancora in un altro passo del suo scritto accennato il filosofo espone le stesse idee.

Aš-Šifâ', VI° فنّ, V^a مقالة, VII° فصل (ed. Ṭihrân p. ٣٠٣):

ولنعد ما سلف ذكره منّا فنقول لو خلق انسان دفعة واحدة وخلق متباين الاطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع اعضائه ويعلم وجود انيته شيئًا مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الاعضاء لنا فى الحقيقة الا كالثياب . . .

„Ripeteremo ciò che precedentemente fu da noi ricordato e diremo: se un uomo venisse d'un tratto creato e venisse creato colle membra separate ed egli non vedesse le sue membra e gli accadesse di non toccarle ed esse non si toccassero ed egli non udisse voce (alcuna), ignorerebbe tutte le sue membra, ma conoscerebbe l'esistenza del suo essere malgrado l'ignoranza di tutte quelle. L'ignorato non è però in sè il conosciuto e quelle membra non sono per noi in verità che come abiti".

Nell' antica versione latina il passo suona (parte V, cap. VII) così:

Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo expansis eius manibus et pedibus, quae ipsa non videret neque contingeret, neque ipsa se contingerent, neque audiret sonum, nesciret quidem esse aliquod suorum membrorum et tamen

sciret se esse. Et quia unum aliquid est, quamvis non scire illa omnia, quod autem non scitur non est id quod scitur, haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes . . ." (l. c., p. 27 C).

Ancora una volta ricorre negli scritti di Avicenna lo stesso pensiero: nel libro che reca il titolo كتاب الاشارات والتنبيهات nel terzo tappeto, نمط : فى النفس الارضيّة والسماويّة, p. 119 dell' edizione del FORGET[1]:

ولو توهّمتَ ذاتك قد خُلقت اوّل خلقها صحيحةَ العقل والهيئة وفُرِض انّها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تُبصَر اجزاؤُها ولا تتلامس اعضاؤُها بل هى منفرجة ومعلّقة لحظةً مّا فى هواء طلقٍ وجدتَها قد غفلت عن كلّ شىء الّا عن ثبوت إنّيّتها *[2]

„Se tu supponi la tua essenza (o te stesso) creata al principio della sua creazione, perfetta di mente e di forma, e si stabilisca che essa sia, in breve, in posizione e forma tale che non si vedano le sue parti e non si tocchino le sue membra, ma essa sia separata e sospesa per un momento nell' aria aperta, troverai che essa è spoglia di ogni cosa fuorchè dell' affermazione che essa è".

1 اوّل خلقها, è difficile comprendere ciò che intendesse Avicenna con queste parole. Probabilmente egli voleva dire che bisogna imaginare un uomo *ancora increato*, che è dunque all' atto della sua *prima* creazione, creato d'un tratto già perfetto, non dunque un uomo già creato o nato, il quale, per trovarsi nelle condizioni richieste, dovrebbe esser creato una seconda volta, sarebbe dunque nell'atto della sua *seconda* creazione. Egli insiste su questa circostanza, perchè l'uomo creato subitamente perfetto, ciò che vuol dire in pieno possesso anche di tutte le facoltà dell' anima, deve esser libero di qualunque esperienza e quindi vergine, per così dire, d'impressioni e ricordi d'impressioni.

3 لحظة مّا, per un momento o batter d'occhio. A questa circostanza non accenna il filosofo nel passo di *aš-Šifā'*, dove però si richiede una creazione subitanea dell' uomo, دفعة.

---

1 J. FORGET, *Ibn Sînâ. Le livre des théorèmes et des avertissements*, 1e partie, Leyde 1892.

2 A questo passo si riferisce il CARRA DE VAUX, nel suo *Avicenne*, Paris 1900, p. 227. Egli lo integra però con quello di *aš-Šifā'*, quantunque non ne faccia cenno.

3 في هواءٍ طلقٍ, l'uomo non deve appoggiarsi a nessun oggetto, ma librarsi nell' aria libera.

4 إِنِّيَّتِهَا, da إِنِّيَّة, sostantivo astratto derivato da إِنَّ = è (veramente), e significa quel predicato per il quale una cosa è.

* * *

Questo modo curioso di esporre le sue teorie sull' essenza dell'anima non ha avuto che una debole eco presso altri scrittori.

Quantunque Barhebreo abbia saccheggiato a piene mani gli scritti filosofici d'Avicenna ed abbia trattato parecchie volte di psicologia[1], non trovo che un molto vago accenno, basato per sopra più su di un equivoco, come pare, in un capitolo dal titolo ܢܘܗܪܐ ܕܥܠ ܢܦܫܐ ܡܡܠܠܬܐ, „Delucidazione sull' anima razionale", del suo scritto ܬܐܓܪܬ ܬܐܓܪ̈ܬܐ, „Trattato dei trattati" (= πραγματεία πραγματειῶν): per dimostrare l'immaterialità dell' anima, ܠܐ ܗܘܠܢܝܘܬܗ, egli dice che ܡܕܡ ܕܒܗܘܢܐ ܐܬܪܥܝ ܩܢܘܡܟ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܦܪ̈ܫܝܢ ܗܕ̈ܡܝܟ (f. 75b del manoscritto siriaco or. 4080 del Museo Britannico)[2], cioè 'similmente imagina la tua essenza (o te stesso) come se le tue parti fossero separate'. Quest' accenno è secondo me una debolissima eco del passo da noi addotto dalle الاشارات والتنبيهات di Avicenna: ܐܬܪܥܝ è توهّمتَ, ܩܢܘܡܟ è ذاتك e ܡܦܪ̈ܫܝܢ ܗܕ̈ܡܝܟ è اجزاؤها منفرجة. Ridotto l'argomento del filosofo arabo a queste poche parole, esso diventa affatto incomprensibile. Barhebreo equivoca sul vero significato di منفرجة, la qual parola è comprensibile in tutta la sua vasta portata filosofica soltanto per colui che la metta in rapporto con tutto il passo di Avicenna. Il p u n c t u m s a l i e n s della dottrina del filosofo arabo manca presso il plagiatore siriaco.

Il passo della versione latina di *aš-Šifā'* è stato riprodotto quasi alla lettera da Domenico Gundisalvi nel suo *De anima*[3]:

---

1 A mo' d'esempio nella *Crema della sapienza* (ܚܐܘܬ ܚܟܡܬܐ), libro VIII dei naturali (ܟܝܢܝ̈ܐ = الطبيعيات), ff. 115a 1—133a 2 del codice orientale 83 (olim 187) della Laurenziana, nella ܬܐܓܪܬ ܬܐܓܪ̈ܬܐ (ff. 69b—82b del manoscritto or. 4080 del Museo Britannico), nel ܣܘܕ ܣܘܦܝܐ, *Discorso della sapienza*, II capitolo (ff. 15a—17b del manoscritto or. 4086 del Museo Britannico), nel *Libro dei raggi*, libro VI (ff. 47b 2—56a 2 del manoscritto or. 1017 del Museo Britannico).

2 MARGOLIOUTH, *Descriptive List*, p. 52.

3 A. LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele; eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol* (*Avi-*

„Ponamus aliquem hominem subito esse creatum in aere et perfectum, sed velato visu suo ne videat exteriora sua, et moveatur in aere, sic ut membra eius separata non contingant se nec aer tangat eum, ita ut ipse sentire possit, qui siquidem non affirmabit tunc vel secundum exteriora membrorum suorum vel interiora, nec se animatum esse vel sensibilem esse aut aliquid huiusmodi. Nec tamen dubitabit affirmare se esse, cuius tamen non affirmabit longitudinem aut latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora aut in illo statu posset imaginare manum aut aliquid aliorum membrorum, non tamen imaginaret id esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Verum autem est quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod tantum conceditur, etiamsi non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur. Et quia essentia, quam affirmat esse, est propria illi eo quod illa est ipsemet et est praeter corpus eius et praeter membra eius quae non affirmat esse, profecto datur intelligi aperte: quod anima huiusmodi esse aliud quam esse corpus habet et quod homo non eget corpore ad hoc ut sciat animam suam et percipiat eam".

Questo passo di Gundisalvi è passato nello שער השמים di Gherson ben Salomo[1]:

נציע הדבר כן שאדם אחד נברא פתאום באויר ונשלם וכהו עיניו ולא יוכל לראות את אבריו אשר בחוץ ומתנועע באויר בענין אשר אבריו נפרדים ונבדלים זה מזה ולא יוכלו ליגע זה בזה ולא יניעו בדבר שירגיש בו וזה האיש לא יקיים ולא יורה הדברים אשר הם חוץ לאבריו ולא אבריו ולא אשר לפנים ממנו ולא ידע אם הוא נפשי או מרגישי או דומה לזה עם כל זה לא יפסוק לקיים בישותו שהוא נמצא או מרגיש או דבר אחר אבל לא יוכל לקיים ולדעת אורך גופו ושמתו ועוביו: ודבר אמתי הוא שהדבר המקוים הוא זולת הדבר שאינו מקוים והדבר הנודע זולת הדבר שאינו נודע וזה האיש מקיים ויודע ישותו ואינו מקיים ויודע גופו, א״כ הישות הוא זולת ישות הגוף ואין לו צורך לגוף לדעת נפשו ולהשכילה . . .[2]

Se il passo e i pensieri espressivi abbiano trovato ancora qualche altra eco nella filosofia rabbinica non saprei dire.

---

cebron), Berlin 1891, pp. 88—89; e G. Furlani, *Pseudo-Aristotele* في النفس, Ranl, cl. mor., s. V. v. XXIV, p. 121. Quello che il Löwenthal dice sui rapporti tra il presunto Pseudo-Aristotele, Gundisalvi e Gherson ben Salomo è del tutto sbagliato: lo Pseudo-Aristotele da lui presunto non è mai esistito e Gherson ha semplicemente copiato da Gundisalvi o da una versione ebraica di Gundisalvi.

1 Furlani, l. c., pp. 119—120.

2 Löwenthal, l. c., p. 6 dell' appendice ebraica, e Furlani, l. c., p. 121. L'edizione del Löwenthal si basa sulle edizioni e su manoscritti.

La hanno trovata però nella scolastica latina del medioevo. Guglielmo d'Alvernia († 1249), filosofo di tendenze platoniche e agostiniane[1] e che quindi insiste molto sul valore dell' evidenza immediata del fatto di coscienza[2], si riferisce espressamente al primo passo di Avicenna, che egli ha tolto alla versione latina del *Liber sextus naturalium:*

„. . . . . intendo ad declarationem spiritualitatis animae humanae, et ponam tibi adhuc declarationem quam adducit Avicenna in hoc ipsum. Dicit igitur quia si posuerimus hominem in aere velatam faciem habentem, et omnino nullo sensu utentem, et qui etiam nullo sensu fuerit usus, non est dubium quin possibile sit hominem hunc cogitare et intelligere. Quapropter sciet se cogitare, vel intelligere, et sciet eum se esse; et si interrogaverit semetipsum an habeat corpus, procul dubio dicet se non habere corpus, et eodem modo negabit de se partes omnes et singulas corporis humani. Negabit se habere caput, similiter se habere pedes, et manus, et ad hunc modum de aliis, concedet se habere esse et negabit, inquit Avicenna, se habere corpus. Aliud autem erit apud ipsum esse quod concedet de se, aliud vero quod negabit de se: quia igitur negabit de se esse corpus, concedet autem de se esse suum, sive quod habet et sentit se habere, necesse est eam habere esse quod non est corporis et propter hoc necesse est ipsam non esse corpus (*De anima*, c. II, pars XIII)[3]".

Non sono riuscito a trovare presso nessun altro scrittore di argomenti filosofici nessun altro passo che come quelli degli autori citati risalga indubbiamente ad Avicenna.

Ed ora veniamo a Cartesio.

---

1 F. ÜBERWEG, *Grundriß* [10], II. Teil, Berlin 1915, pp. 418—421, spec. p. 419; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, Louvain 1924, pp. 323—328, spec. p. 327; e N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris 1880.

2 Si vedano VALOIS, l. c., pp. 280—281, e M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, *BGPhM*, II, 1, Münster 1898, pp. 87—88.

3 GUILIELMI ALVERNI . . . . . *opera omnia*, Londini 1674, t. II, supplementum, pp. 82—83. Si riferiscono a questo passo del *De anima* il VALOIS, l. c., p. 280, e il BAUMGARTNER, l. c., p. 88, senza indicare però il passo d'Avicenna. Il VALOIS dice anzi a p. 281: On retrouve presque ces expressions dans le *Discours de la Méthode*, del quale cita in nota la IVe partie (p. 32, r. 24—p. 33, r. 5. [ed. GILSON], Paris 1925), mentre il BAUMGARTNER più prudentemente afferma che per arrivare a Cartesio la via è lunga, p. 85.

Nella quarta parte del *Discours de la Méthode* si leggono tra altro le seguenti righe:

„. . . . . . ; mais, pourcequ'alors ie desirois vacquer seulement a la recherche de la verité, ie pensay qu'il faloit que ie fisse tout le contraire, & que ie reiettasse, comme absolument faux, tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute, affin de voir s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable. Ainsi, a cause que nos sens nous trompent quelquefois, ie voulû supposer qu'il n'y auoit aucune chose qui fust telle qu'ils nous la font imaginer . . . . . Et enfin, considerant que toutes les mesmes pensées, que nous auons estant esueillez, nous peuuent aussy venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraye, ie me resolu de feindre que toutes les choses qui m'estoient iamais entrées en l'esprit, n'estoient non plus vrayes que les illusions de mes songes. Mais, aussitost aprés, ie pris garde que, pendant que ie voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: ie pense, donc ie suis, estoit si ferme & si assurée, que toutes les plus extrauagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbransler, ie iugay que ie pouuois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que ie cherchois.

Puis, examinant auec attention ce que i'estois, & voyant que ie pouuois feindre que ie n'auois aucun cors, & qu'il n'y auoit aucun monde, ny aucun lieu ou ie fusse; mais que ie ne pouuois pas feindre, pour cela, que ie n'estois point; & qu'au contraire, de cela mesme que ie pensois a douter de la verité des autres choses, il suiuoit tres euidenment & tres certainement que i'estois; au lieu que, si i'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que i'auois iamais imaginé, eust esté vray, ie n'auois aucune raison de croire, que i'eusse esté: ie connû de la que i'estois vne substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, & qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire, l'Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, & mesme qu'elle est plus aisée a connoistre que luy, & qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est[1]''.

---

1 *Oeuvres de Descartes publiées* par CH. ADAM et P. TANNERY, v. IV, *Discours de la Méthode et Essais*, Paris 1902, pp. 31—33.

Prima di cercar di stabilire i rapporti ideali e storici tra i passi di Avicenna e quelli del filosofo francese, sarà necessario di mettere in chiaro, quale è il vero significato e il valore filosofico della dottrina del filosofo arabo, rispecchiata nelle righe citate del suo trattato sull' anima. Altri passi di filosofi antichi o arabi non sono in grado di darci luce alcuna, poichè finora non siamo riusciti a trovare nessun passo parallelo presso nessun altro filosofo anteriore ad Avicenna. Per ricavarne il giusto senso dobbiamo cercar d'interpretare rettamente le parole stesse del filosofo. Per qualche idea però ci verrà in aiuto, e questo potrà sembrare certamente strano, il passo citato di CARTESIO.

Il filosofo arabo dunque adduce come ultima prova dell' esistenza dell'anima e della sua distinzione dal corpo e da tutto ciò che è corporale quella contenuta nelle righe da noi esaminate. Le prove addotte nelle righe precedenti dello stesso capitolo e i problemi discussi sono tutti tolti da Aristotele e da altri filosofi noti. Quest' ultima parte invece del capitolo si distacca per le idee svolte e per il posto che il filosofo le ha assegnato da tutto ciò che precede. Non sarà quindi troppo temerario l'affermare che la fonte deve esser stata in questo punto diversa.

L'autore veste la sua prova nella forma di una finzione, di una cioè di quelle finzioni filosofiche che si riscontrano molto spesso presso scrittori di argomenti filosofici[1], e delle quali alcune sono diventate celebri nella storia della filosofia. Basterà accennare alla famosa statua di CONDILLAC[2] oppure al solitario Ḥayy ibn Yoqẓân, imaginato dal filosofo arabo Ibn Bâǧǧah[3]. Anche la finzione di Avicenna si riferisce all'anima, come quella della statua di Condillac. È noto come questo filosofo imagini una statua identica in tutto ad un uomo vivo, ma la cui anima sia priva di qualunque rappresentazione. Onde poter far agire su questa statua le impressioni, ri-

1 Sulle finzioni in generale e specialmente su quelle di argomento filosofico si veda il libro tanto discusso di H. VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig[4], 1920, specialmente le pp. 21 e seguenti.

2 Alla statua del CONDILLAC il VAIHINGER dedica nel libro citato le pp. 362—364. Egli vi dice che la finzione del filosofo francese serve a render più facile e semplice la ricerca.

3 Su questa finzione si vedano ÜBERWEG-HEINZE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*[10], II. Bd., Berlin 1915, pp. 379—380, e VAIHINGER, l. c., pp. 364—366, dove si citano anche altri scrittori, antichi e moderni, che si servirono a scopi scientifici di questa finzione o di qualche altra molto affine.

spettivamente impedire la loro azione, il CONDILLAC finge che la statua sia contornata da un involucro di marmo, che le impedisca di servirsi dei sensi. La statua è imaginata dunque assolutamente priva di sensazioni. Così fa anche Avicenna, come abbiamo visto. Ora il filosofo francese imagina che la statua possa servirsi soltanto dell' olfatto, poi soltanto dell' udito, e così successivamente di ciascuno dei cinque sensi, poi combina assieme i sensi. Egli fa dunque un'astrazione fittizia di una parte dei fattori, che formano normalmente il complicato tessuto della vita dell' anima ed osserva poi quello che succede dopo che siano stati eliminati quei certi fattori che egli ha voluto bandire dalla stessa per poter studiare con maggior agio gli altri che rimangono. Così fa pure Avicenna.

A questo tipo di finzioni fatte a scopo scientifico appartiene anche il passo di Avicenna. Si tratta di una semplice finzione, perchè il filosofo lo dice chiaramente nelle prime parole, facendo uso della parola توهّم, che nel linguaggio filosofico degli Arabi è termine tecnico per designare quella facoltà dell' anima che imagina anche cose non esistenti e che specialmente presso Avicenna riveste significato ben determinato, messo ottimamente in luce dal MACDONALD[1]. La finzione ha per oggetto, come quella del CONDILLAC, l'anima umana, e consiste essenzialmente, di nuovo come quella del filosofo francese, nell' eliminazione di una parte delle facoltà o attività dell' anima, cioè delle sensazioni, e nell' osservazione di quello che allora succede. Ad onta però del parallelismo tra le concezioni dei due filosofi menzionati non credo si possa affermare dipendere il CONDILLAC, seppure indirettamente, da Avicenna. Ma il confronto colla concezione del filosofo sensualista francese ci ha servito a metter in chiaro il valore e il significato del passo del filosofo arabo, significato che finora è sfuggito agli studiosi della filosofia araba del medioevo.

Che si tratta di una finzione che non può mai avverarsi si vede subito dal contenuto della stessa: si tratta della subitanea creazione di un uomo completo, cioè non già bambino, ma di età adulta, con corpo perfetto e sviluppato in tutte le parti. Ma questo uomo non dovrebbe vedere le cose esteriori, perchè la sua vista sarebbe coperta, dovrebbe volare nell' aria, librarsi cioè nel vuoto, non avere

---

1 D. B. MACDONALD, *Wahm in Arabic and its cognates*, *JRAS*, 1922, pp. 505—521, e specialmente pp. 512—514.

dunque nessuna sensazione visiva o tattile, tanto più che le sue membra sarebbero distese ed egli non potrebbe quindi percepirle per le sensazioni tattili che esse provocano tra loro col toccarsi vicendevolmente. È chiaro dunque che quest' uomo non dovrebbe avere nè la sensazione visiva nè quella tattile.

Ma come stiamo cogli altri sensi? A me sembra chiaro che Avicenna, o per brevità o per il modo un po' involuto col quale in questo passo dimostra di esprimersi, sottintenda dire che l'uomo è da imaginare come privo di tutti i sensi, spoglio di qualsiasi sensazione, e non soltanto di quelli della vista e del tatto. Infatti un po' più giù egli dice che esso non affermerebbe nessuna cosa di fuori, ciò che vuol dire che esso non avrebbe nessuna sensazione, in base alla quale poter affermare l'esistenza degli oggetti esteriori. Inoltre nell' altro passo della sua opera principale sull' anima egli aggiunge che quest' uomo non dovrebbe sentire neppure suono alcuno. Possiamo dunque affermare con fondamento che il filosofo toglie all' uomo qualsiasi sensazione.

Egli dice, come abbiamo già rilevato, che quest' uomo dovrebbe esser creato tutt' ad un tratto e già perfetto, tanto di mente quanto di forma, cioè di corpo. Perchè questa osservazione? Perchè non finge Avicenna che un uomo di età matura fosse subitamente privato di tutte le sue sensazioni? Io credo che con questo il filosofo vuol tenere la mente dell' uomo completamente sgombra anche di tutti quei residui o postumi di sensazioni e dei loro derivati, che la memoria conserva in noi e che poi fanno parte integrante delle nostre esperienze psichiche e per i quali, anche se fossimo tutt' ad un tratto privati di tutte le sensazioni, pure un certo residuo o un certo sentore di sensazioni o una certa memoria delle stesse noi avremmo ancor sempre e quindi non potremmo dire di essere del tutto alieni dalle stesse. Il filosofo vuol eliminare nel modo più radicale possibile dalla mente umana persino la memoria delle sensazioni avute, dunque tutta l'esperienza sensibile dell' uomo e quindi anche tutti quei prodotti secondari della psiche umana, che o si formano direttamente per l'intreccio e il concatenamento delle sensazioni o dei residui di queste o indirettamente ne dipendono Questo è il motivo per cui egli finge creato un uomo già perfetto ma senza esperienza dei sensi, con una mente che rispetto ai sensi e le loro impressioni è una vuota tavola, una *tabula rasa*. Io sono d'avviso però che egli mirasse ancora più oltre e che intendesse

bandite dalla mente umana non soltanto le sensazioni, ma anche tutte le altre categorie delle facoltà dell' anima: le volizioni non meno dei sentimenti, i quali si basano pure sulle sensazioni. Egli parla espressamente soltanto delle sensazioni, perchè secondo il ben noto principio aristotelico *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* tutta la vita dell' anima ha per base la sensazione: tolta questa, si toglie tutta la vita psichica. Sì, tutta la vita psichica, ad eccezione però di una cosa soltanto: e qui sta il nocciolo di tutto il passo del filosofo arabo.

Se dunque un uomo, prosegue il nostro filosofo, si trovasse in queste condizioni, egli non affermerebbe l'esistenza nè delle sue proprie membra o del suo cuore ecc., insomma del suo corpo, nè quella delle cose esteriori. Ma con tutto ciò egli affermerebbe l'esistenza di sè stesso, dunque di qualcosa che è diversa dal suo corpo e dalle cose esteriori. Siccome queste sono tutte corporali, è chiaro che quella cosa, la cui esistenza egli afferma, la quale è l'anima, deve essere qualche cosa di diverso dal corpo e dalle cose esteriori, quindi qualcosa d'immateriale. L'anima è dunque immateriale.

Questo concatenamento di pensieri egli interrompe un po' e quasi complica nel primo passo, osservando che l'uomo, trovandosi nelle condizioni descritte, se potesse imaginare qualche suo membro, non lo affermerebbe come facente parte della sua essenza o come una condizione necessaria della sua essenza.

L'uomo, o meglio la sua anima non affermerebbe che sè stessa. Tolte tutte le sensazioni e ciò che da queste dipende, non resta che l'autocoscienza, l'affermazione dell' anima che essa è. Tutto si può togliere dunque all' uomo, ma resterà sempre l'affermazione io sono.

Come si vede, secondo Avicenna l'affermazione io sono non deriva per via di ragionamenti e di conclusioni sillogistiche da premesse. Il ragionamento non entra qui per niente, ma abbiamo a che fare con un' esperienza psichica pura e schietta, irriducibile a altre esperienze, originale e insopprimibile. L'anima umana è secondo il nostro filosofo essenzialmente autocoscienza. Questo egli afferma implicitamente nel nostro passo. Sarà appena necessario che io ricordi come questa dottrina sull' anima non può esser riconciliata colla sua psicologia fondamentalmente aristotelica, con qualche screziatura però platonica e neoplatonica, la quale d'altronde non si limita soltanto alla psicologia, ma investe ancora

altri campi della sua filosofia, come è stato rilevato già dai filosofi arabi e da quelli latini del medioevo. Il nostro filosofo avrebbe potuto ben dire *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust*, due anime che egli non è mai riuscito a fondere in una sola eliminando così le parecchie contraddizioni che si riscontrano nelle sue dottrine filosofiche. Comunque sia, i passi da noi analizzati ci mostrano il lato o meglio sarebbe dire, uno dei lati della parte platonica e neoplatonica della filosofia di Avicenna.

Se passiamo ora a CARTESIO, dobbiamo anzitutto constatare che presso il filosofo francese non abbiamo a che fare veramente con una finzione[1]. Questo è giusto. Però filosoficamente il significato del dubbio cartesiano è identico a quello della finzione avicenniana della soppressione delle sensazioni

Lo scopo che i due filosofi si sono proposti è identico. CARTESIO vuol dimostrare che l'io che pensa è una sostanza immateriale, la quale non ha nulla di corporale[2] Per dimostrare questo CARTESIO dubita di tutte le sensazioni. Ora questo dubbio è un dubbio reale bensì, e non finto[3], ma esso è destinato ad eliminare, precisamente, come la finzione dell'Arabo, le conoscenze provenienti dai sensi, o per dirla col linguaggio del filosofo francese, le conoscenze imperfettamente chiare e distinte, nonchè le idee di composizione troppo complessa o delle quali la prova dipende da un lungo concatenamento di ragioni[4]. Anche CARTESIO elimina dunque le sensazioni.

Ma vi ha di più. Per conoscenza sensibile il filosofo francese intende non soltanto le sensazioni vere e proprie, immediate, ma anche la memoria delle sensazioni, le rappresentazioni dell'imaginazione e le inclinazioni naturali che ci legano agli oggetti esteriori[5], dunque anche tutte quelle facoltà o funzioni dell' anima, che magari soltanto indirettamente stanno in nesso coi sensi. Il

1 Egli dice bensì nel passo citato del *Discours* a un certo punto che egli vide di poter fingere di non aver nessun corpo e che non c'è il mondo ecc., ma qui il senso di finzione è evidentemente diverso da quello nel quale si può parlare di finzione presso Avicenna.

2 L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris 1920, p. 17. L'autore nel corso del suo lavoro neppure accenna ad Avicenna: egli non conosceva evidentemente il passo.

3 Nel senso da me già spiegato.

4 BLANCHET, l. c., p. 16.

5 BLANCHET, l. c., p. 47.

dubbio metodico si riferisce alla realtà di tutte le operazioni dell'anima diverse dal pensiero[1]. Anche di queste dubita il filosofo. Abbiamo già visto che colla finzione della subitanea creazione dell'uomo Avicenna intende esprimere lo stesso pensiero. Anche in questo punto dunque combinano i due filosofi. Tutti e due eliminano dall'anima umana tutte le attività psichiche all' infuori dell'autocoscienza.

Fatta questa eliminazione presso Avicenna non resta che l'affermazione di sè stesso, presso CARTESIO l'affermazione io penso, dunque sono, affermazione, che secondo il filosofo francese dovrebbe essere non una deduzione logica, sillogistica, ma una immediata esperienza psichica. Anche in questo punto dunque constatiamo completo accordo.

Se quindi si può dire che la dottrina cartesiana del pensiero che afferma sè stesso e soltanto sè stesso e ciò che esso trova in sè stesso è il germe dell' idealismo[2], dobbiamo affermare lo stesso dei passi di Avicenna analizzati.

Con questo ci sembra di aver dimostrato in modo superiore ad ogni dubbio la quasi perfetta identità del pensiero dei due filosofi. Essi divergono soltanto nella forma. Avicenna, per esprimere gli stessi pensieri di Cartesio, ricorre ad una ben strana finzione, la quale però lascia abbastanza chiaramente trasparire il vero significato del suo pensiero. Cartesio è più immediato nel suo modo di esporre la dottrina, ma meno stringato e conciso dell' altro. Il rapporto ideale tra le due dottrine è dunque strettissimo.

Per quanto concerne invece il rapporto storico, la cosa è molto meno chiara. Sono d'avviso che vada anzitutto escluso qualsiasi rapporto diretto. CARTESIO non ha probabilmente mai letto il *Liber sextus naturalium* di Avicenna, quantunque le stampe che dello stesso si avevano al suo tempo fossero tutt' altro che rare. Non credo neppure che egli abbia letto qualche scolastico latino che citasse Avicenna, come potrebbe essere Guglielmo di Alvernia. È stato dimostrato recentemente e brillantemente dal BLANCHET che la fonte principale del *Cogito, ergo sum* cartesiano è stato Agostino[3],

---

1 BLANCHET, l. c., p. 35.

2 BLANCHET, l. c., p. 5.

3 Il parallelismo tra la dottrina di Agostino e quella di CARTESIO fu additato a quest' ultimo da alcuni suoi contemporanei, ma il filosofo ha sempre negato di avere attinto agli scritti del vescovo africano, BLANCHET, l. c., p. 11. Sui rapporti tra Agostino e CARTESIO si vedano specialmente le pp. 25—55. I passi di Agostino

e forse anche Campanella[1]. Non però direttamente, specialmente il primo scrittore, o meglio non soltanto direttamente o prevalentemente direttamente, ma piuttosto attraverso quel vasto movimento apologetico del cattolicismo contemporaneo del filosofo, il quale, per provare contro le perniciose dottrine del libertinismo sempre più dilagante l'immortalità dell' anima dalla sua immaterialità, soleva ricorrere all' argomento, già neoplatonico e quindi agostiniano, dell' autocoscienza ed autoaffermazione dell' anima[2] in contrapposto al carattere incerto ed aperto al dubbio delle sensazioni. È stato specialmente attraverso Agostino, direttamente e indirettamente, che il cartesianismo si inserì nella tradizione neoplatonica, spiritualistica e mistica, continuata attraverso il medioevo e ripresa con piena coscienza dalla filosofia del Rinascimento[3]. Quel complesso d'idee, che possiamo chiamare il *Cogito, ergo sum* di CARTESIO, è di derivazione aristotelica, plotiniana e agostiniana[4].

Con ciò mi sembra già di aver delineato i rapporti storici che intercedono tra i nostri due filosofi. Essi combinano sì perfettamente, non perchè il più moderno abbia copiato il più antico, ma perchè tutti e due appartengono per un certo aspetto alla stessa corrente di pensiero: intendo alludere alla corrente platonica e neoplatonica. Come Avicenna rappresenta tra gli Arabi la corrente platoneggiante dell' aristotelismo arabo, così CARTESIO deriva da quell' Agostino che per la scolastica occidentale latina fu, si può dire, il capostipite di quella corrente platonica che nella filosofia nostra del medioevo

---

che entrano in discussione sono i seguenti: *De libero arbitrio*, II, 3; *De civitate Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1, e in primo luogo *De Trinitate*, X, 10. Egli non conosceva i testi agostiniani avanti la redazione del *Discorso*, ma li lesse dopo la pubblicazione di questo libro, p. 12.

1 BLANCHET, l. c., pp. 171—298. L'autore dice che CAMPANELLA è un precursore di CARTESIO, p. 172, e a p. 241 leggiamo: Dès maintenant nous pouvons tenir pour établi que si CAMPANELLA n'est pas l'inspirateur du „Cogito, ergo sum", il en est tout au moins le précurseur par tous les livres qu'il a rédigés ou même publiés avant 1637".

2 BLANCHET, l. c., pp. 120—138. Il *Cogito* rimonta in ultima analisi a Plotino, p. 53. Sulla storia della dottrina della conoscenza dell' anima di sè stessa si possono consultare le pp. 108—138, presso Plotino le pp. 108—114.

3 Allo studio della prova della spiritualità dell' anima nell' apologetica del XVII secolo sono dedicate dal BLANCHET le pp. 120—138, dove si citano anche passi di Heiric d'Auxerre e di Scoto Erigena, i quali non stanno però in nesso diretto col nostro argomento.

4 BLANCHET, l. c., p. 134.

può vantare una ininterotta schiera di menti filosofiche molto cospicue.

Eppure quanto diversa fu la fortuna dello stesso pensiero presso i due filosofi: presso CARTESIO esso è il fulcro, il perno della filosofia moderna e di una importanza storica enorme, la cui efficacia non si è ancora affatto esaurita. Presso il filosofo arabo invece esso rimase senza alcuna efficacia storica, una semplice bizzarra elucubrazione, la cui importanza è sfuggita a tutti quasi i suoi lettori[1]. Eppure esso contiene in germe, come abbiamo già rilevato, nello stesso grado del *Cogito, ergo sum* del CARTESIO, tutto l'idealismo e l'enorme sviluppo preso dal pensiero moderno. Da questo si può vedere che i fatti per sè e così pure le idee per sè non hanno nessuna importanza storica. Questa dipende unicamente dalla loro reale ed effettiva efficacia nel divenire.

---

1 Il LÖWENTHAL, l. c., p. 88, n. 2, dice che il *De anima*, I, 4, contiene già la proposizione fondamentale di CARTESIO.

TEXTE IM ARABISCHEN DIALEKT VON LARASCH IN SPANISCH-MAROKKO.

VON

AUGUST KLINGENHEBEN (Hamburg).

Bei meiner dem Studium von Berberdialekten gewidmeten Reise nach Larasch in Marokko im Frühjahr des Jahres 1926 hatte ich Gelegenheit, mich auch mit dem arabischen Dialekt der Stadt zu beschäftigen. Besonders zwei Einwohner von Larasch dienten mir hierbei als Gewährsleute, der Muslim ʿAbslâm[1] Benâni und der Jude Msʿáud[2] 'Amsélim. Diese beiden haben mir u. a. die Texte in die Feder diktiert, die ich im Folgenden mitteile.

Speziell über den arabischen Dialekt von Larasch besitzen wir zwar schon eine Veröffentlichung: MAXIMILIANO ALARCÓN Y SANTON *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, Madrid 1913. Da aber meine Wiedergabe der Sprache in einigen Punkten von der des spanischen Autors abweicht, mag eine Veröffentlichung der wenigen von mir aufgezeichneten Texte nicht ganz überflüssig erscheinen. Außerdem bieten meine Texte die beiden für Larasch charakteristischen Ausspracheweisen des Arabischen, die muslimische und die jüdische. Wenn das den Vertretern dieser beiden in Larasch friedlich nebeneinander lebenden Konfessionen auch kaum zum Bewußtsein kommen wird, so bestehen in ihrer Sprechweise doch typische Unterschiede, die der spanische Autor unberücksichtigt läßt. Am ehesten fällt vielleicht der Unterschied in der Aussprache des arabischen ق auf, das die Mohammedaner von Larasch als emphatisches *ḳ*, die Juden dagegen als festen Einsatz (*Hamza*) sprechen. Auf diesen Unterschied von mir aufmerksam gemacht,

---

1 = عبد السلام.

2 = مَسْعُود.

gab mir mein jüdischer Gewährsmann allen Ernstes als Erklärung die Antwort, die Muslime könnten eben kein *Hamza* sprechen! Als Einzelheit, die mir auffiel, sei noch erwähnt, daß die Juden statt *bḥál bḥal* (synonym mit *kīf kīf*) „es ist gleich" der Mohammedaner *f'ál f'al*[1] sprechen.

Da wir durch eine Reihe von Publikationen über das Vulgärarabische von Marokko im allgemeinen schon gut unterrichtet sind, brauche ich Texten und Übersetzung keine eingehenderen Erklärungen mitzugeben. Die ersten drei Texte stammen von 'Abslâm Benâni, die letzten beiden von Ms'áud 'Amsélim. Nur dem ersteren war die Schriftsprache bekannt, er bediente sich beim Sprechen aber nur des Vulgärdialekts, wenn auch hie und da Reminiszenzen aus der Schriftsprache nicht ganz fehlten. Außer seiner Muttersprache sprach er noch Spanisch und Französisch. Ms'áud 'Amsélim sprach außer Arabisch gleichfalls Spanisch, Französisch sowie recht gut Deutsch; außerdem konnte er etwas Hebräisch[2]. Inhaltlich werden die Texte kaum viel Neues bieten. Der dritte enthält eine bekannte Geschichte aus dem Anfang von *Tausendundeiner Nacht*. 'Abslâm Benâni behauptete aber, das literarische Vorbild nicht zu kennen, sondern die Geschichte nur mündlich gehört zu haben. Zur Erzählung der zweiten Geschichte wurde der gleiche Gewährs-

---

1 Phonetisch läge hier eine Metathesis des Stimmtons vor, außerdem wäre allerdings die Labialis frikativ geworden.

2 Für die Verbreitung der Kenntnis des Hebräischen unter den Juden von Larasch ist folgendes kleine Erlebnis bezeichnend. Als ich eines Tages mit meinem jüdischen Freunde in Larasch spazieren ging und er mich die hebräische Lebensweisheit lehrte: *lō 'emūnā baggōi, 'āfilū baqqēber 'arbā'īm sānā* = לֹא אֱמוּנָה בַּגּוֹי אֲפִלּוּ בַּקֶּבֶר אַרְבָּעִים שָׁנָה „man darf einem Nicht-Juden nicht trauen, auch wenn er schon vierzig Jahre im Grabe gelegen hätte", da drehte sich ein vor uns gehender jüdischer Gepäckträger nach uns um und verbesserte: *sәmōnīm sānā* = שְׁמֹנִים שָׁנָה „achtzig Jahre"! (Die Juden von Larasch sprechen שׁ und שׂ in gleicher Weise *s* aus. Ich sehe darin Einfluß des Spanischen, das den Laut *š* nicht kennt, da die Juden von Larasch ja von im Mittelalter aus Spanien vertriebenen Juden abstammen, weshalb sie auch, gewissermaßen als zweite Muttersprache, neben Arabisch noch ein etwas altertümliches Spanisch sprechen.) Mein Begleiter war übrigens nicht besorgt, daß ich als Christ mich etwa getroffen fühlen könnte, da seiner Ansicht nach גּוֹי nur die Muslime bezeichnete. Trotz solcher Sprichwörter, zu denen noch *lakkēleb wәlō laggōi* „eher dem Hunde etwas als dem Nichtjuden!" zu stellen wäre, besteht aber, wie oben bemerkt, ein äußerst friedliches Verhältnis zwischen der jüdischen und der mohammedanischen Bevölkerung von Larasch. Vgl. auch unten den 5. Text.

mann dadurch angeregt, daß ich ihm — zur Übung im Arabisch-Sprechen — eine ähnliche erzählte, die ich (allerdings mit Salomo und Sirach als Helden) von einem Amharen gehört hatte.

Meine Transkription der arabischen Laute schließt sich eng an die in den *Islamica* übliche an, *ṯ* entspricht phonetisch der deutschen Affrikata *z* und stellt die Aussprache des arabischen ت in Larasch dar. Ein Kreis unter einem Konsonanten (*m̥*) bezeichnet dessen silbische Funktion, ein Winkel unter einem Buchstaben (*b̬*) die stimmlose Aussprache eines Lautes, der durch einen Buchstaben wiedergegeben wird, der ohne dieses Zeichen einen stimmhaften Laut bezeichnet. Ein unter den Vokalen *e* und *o* stehender Strich (*e̱*) bedeutet deren weite Aussprache; ohne diesen Strich sind sie eng zu sprechen. *ə* gibt den Mittelzungenvokal wieder, der z. B. unserm *e* in „alle" entspricht. Ein Bogen zwischen dem letzten Laut eines Wortes und dem ersten des folgenden (. . *d‿ə* . .) zeigt an, daß in diesem Falle die Silbengrenze nicht mit der Wortgrenze zusammenfällt, sondern daß die durch den Bogen verbundenen Laute, wenn auch semasiologisch zu zwei Wörtern, so phonetisch doch nur zu einer Silbe gehören. — Die Starktonstelle eines Wortes ist im Dialekt von Larasch Schwankungen unterworfen und entspricht häufig nicht den für die klassische Sprache geltenden Regeln. Entsprechendes gilt für die Länge der Vokale des Dialekts.

Trotz der Nähe von Larasch und Tanger sind die in diesen beiden Orten gesprochenen arabischen Dialekte keineswegs identisch. Den Tanger-Dialekt habe ich allerdings nicht an Ort und Stelle hören können, da das Betreten dieser „internationalen" Stadt uns Deutschen damals noch verboten war. — In Larasch fragt man bei der Begrüßung: „*'aš ḫ̬bârək?*", wörtlich „was sind deine Nachrichten?", d. h. „wie geht es dir?" Die stereotype Antwort lautet: „*lā bás, l̥ḥámdu li‿llâh*" usw. = „Gott sei Dank, es liegt nichts Böses vor." „Bitte" und „danke" werden in der gleichen Weise durch *bârak‿allâhu fik*, eigentlich „Gott segne dich!", ausgedrückt. Bemerkenswert ist u. a. die Verbindung mancher Verbalformen mit dem Suffix der 3. m. sgl., z. B. *šâfṯu* oder *šâfəṯṯu* „sie hat ihn gesehen", *šúfṯu* „ich habe ihn gesehen", *'arḍúh* „sie haben ihn eingeladen", *šufṯih* „du (m. und f.) hast ihn gesehen", *ṯrabbéh* „du wirst ihn erziehen", *rabbáwəh* „sie haben ihn erzogen", *'irabbîwəh* „sie werden ihn erziehen" usw.

Wie in andere marokkanische Dialekte sind auch in den von

Larasch zahlreiche Fremdwörter aus europäischen Sprachen, namentlich aus dem Spanischen, eingedrungen, wie *ṭonômil* „Automobil", *kûči* oder *karôsa* „Droschke", *fisîna* < span. *oficina* „Büro", *ṭerînṭi* „Offizier" < span. *teniente* „Leutnant" usw. Ein solches modernes Fremdwort kann wie ein echt arabisches Wort flektiert werden und ist dann auf den ersten Blick oft nicht als Fremdwort zu erkennen, vgl. z. B. den Plural *'iṭâri* „Wechsel (pl.)", der von dem spanischen Wort *letra* abgeleitet ist, wobei die Sprache den ersten „Radikal" *l* des romanischen Wortes als arabischen Artikel mißverstanden hat[1].

I.

Qâlu bi'ẹnna wâḥəd‿əssə̀raq‿əspanyôli sərâq lə wâḥəd 'âḫor min žîbu wâḥəd‿əlmagâna. hâdāk‿əl'insān, 'ẹlli ṭəsərqâṭ lu dīk‿ilmagâna, bġâ‿išuf‿əssā'a lâkən mənẹin‿əḥšá yiddu‿f žîmu[2], mā‿žbâr ši‿lmāgâna. bqa‿f dik‿ṣsə'â yəḫámməm, kīf wuqâ' lu fiha, wu šə̀kk fə wâḥəd‿ərrâžəl, kẹyə'árfu qámmar[3]. mšá ḥênẹn‿əl'ánd‿əlbūlīsiya wu qál ləhum: „māgânṭi‿mšâṭ li mən qalb žîbi wu kān šə̀kk, bílli sərqâ li‿flân". 'əlpolís‿mšáu qábḍu hâdak‿əssárəq wu biṭáhqiq ṣâbu 'ándu hâdīk‿əlmagána. f dik‿ṣsā'a 'əddāwə̀h nə'and 'əlqâḍi, wu lə̀mmā kânu ḥâḍrin kùlləhúm, 'əlqáḍi seqṣâ[4]‿ssə̀rraq, qal lú: „bə‿lḥáqq 'ṇṭâ sráqṭi hād‿əlmāgána?" qál lu: „'iyẹ̀h, lâkin râni‿ndə̀mṭ 'alâ srə̀qṭha[5]". qál lu: „'alâš nədə̀mṭi?" qál lu‿ssərrâq: „ṇdə̀mṭ 'ala qîbal dîk‿əlmagána‿žbàrṭəhá məḫássəra".

Es wird erzählt, daß ein spanischer Dieb jemandem eine Uhr aus der Tasche stahl. Jener Mensch, dem die Uhr gestohlen war, wollte nun nach der Uhr sehen. Aber als er die Hand in seine Tasche steckte, fand er die Uhr nicht. Da fing er an zu überlegen, was ihm mit ihr wohl zugestoßen sein könnte, und er faßte Verdacht gegen

1 Vgl. hierzu FISCHER, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, Leipzig 1917, S. 24 und 53 ff. — Aus dem französischen Teile Marokkos kommende Eingeborene bereichern das Arabische von Larasch um Ausdrücke wie *žnâfo* < franz. je m'en fouts „ich pfeife darauf".

2 Zu *žîm* neben *žîb* „Tasche" s. ALARCÓN Y SANTON, S. 162.

3 = قَمَّار „Dieb", bei DOZY, *Supplément*, „Würfelspieler".

4 Vgl. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, *MSOS* I, Berlin 1898, 2. Abt., S. 228.

5 = سَرِيقَتْهَا.

einen Mann, der ihm als Dieb bekannt war. Darauf ging er zur Polizei und zeigte ihr an: „Meine Uhr ist mir aus meiner Tasche heraus verschwunden, und es besteht der Verdacht, daß der und der sie mir gestohlen hat". Die Polizisten gingen (auf die Suche), arretierten jenen Dieb und fanden tatsächlich die Uhr bei ihm. Da führten sie ihn vor den Richter, und als alle versammelt waren, fragte der Richter den Dieb: „Hast du tatsächlich diese Uhr gestohlen?" Er antwortete ihm: „Ja, aber ich habe ihren Diebstahl schon bereut". Er fragte ihn: „Weshalb hast du ihn bereut?" Der Dieb antwortete ihm: „Ich habe ihn bereut, weil ich gefunden habe, daß die Uhr nicht in Ordnung ist".

2.

Kān wáḥəd‿əssúlṭān wu kánəṭ bə́nṭu məríḍa márḍ šədíd. žâb‿əlha 'aṭúbba min kúll bəlę́d, wə ḥaṭṭá wáḥəd mənhúm mā‿qdár yidawiha. wáḥəd‿ənnhâr mšá ləhá wáḥəd‿əṭṭəbîḅ u mə'áh kân wáḥəd‿əlməṭ'álləm diyę̂lu. ləmmá šāf‿əlbə́nṭ u saqṣâha 'ala žamî' ḥwálha, 'aráf, bə́lli 'ándha šī ḥáža zę̂yida fi kə́rša. f dīk‿əssā'a mšá‿l'ánd‿ṣsulṭân wu qál lu: „ya sîdi, binṭək báš ṭəqdar ṭibra, kəyilzim nəfṭáḥ ləhá‿bṭánha". qál lu‿ssulṭân: „'aməl, li‿ḍhár lək, lākin 'alá‿ššarṭ: 'íla máṭəṭ bə́nṭi mən‿áž̧l hâdak‿əlfṭéḥ[1], râni nəqáṭlək fə‿rḥábṭa; w‿ída‿brâṭ, nẓúwəžək biha wu naġník bi‿lmę́l". 'áṭṭəbīḅ ḷlá‿ġḍda[2] bə‿lmáḥḍar də‿ssúlṭān u də‿lməṭ'álləm diyę̂lu‿fṭáḥ li‿lbə́nṭ žáufha, ba'd ma‿skə́rha, wu‿žbár wáḥəd‿əlgərâna qābḍá‿lha fə‿lqálḅ. f dīk‿ṣsā'a‿qbə́ḍ‿əlgərâna bə yiddu wə‿bġa 'izūwúlha, lâkin 'ęlgurâna kânəṭ qábḍa bə yidda fi‿lqálb, wu lukân žbidha[3], yižbid mə'âha ḥaṭṭá‿lqalḅ. 'ęlməṭ'álləm diyę̂lu, lī kēšúf f dîk‿əšši, ḍárbu bə wáḥəd‿əṭṭárša[4] 'alá‿užu u qál lu: „bâlak mən ṭə́mma, wu ḫállīni‿ndáwi bə́nṭ‿ṣsulṭân!" qbə́ḍ wáḥəd‿əllaqqáṭ wə 'amil fih‿əlqṭán wu‿b wáḥəd‿əlyibra kān yəčúkk[5] 'ęlyídd də‿lgurâna, wə hîya kânəṭ ṭəhə́zz dīk‿ilyídd. ḥînan kân yəḥóṭṭə‿lha

---

1 = فَتِيح.

2 Vgl. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, Paris 1911, S. 402.

3 Wohl = جَبَذَ „traxit" (FREYTAG).

4 Vgl. DOZY, *Supplément*, طَرْشَة „soufflet, coup sur la joue".

5 Vgl. شَكّ in der Bedeutung „piquer" DOZY, *Supplément*.

ṭâḥṭ yiddha 'alqṭə̀n. wə límma kânu rəžlîha kúlləhum nẹ́zlīn 'ala_lqṭán, 'âd 'ə̀rfəd bə_llaqqâṭ dīk_ilgurānā bəlá mẹ_ihúzz_əlqálb mən múḍə'au. u mim múr dīk_ṣ̌ši 'amíl lha 'əddúwa 'u ḫáiyiṭ lhá kə̀rša. ḥîn bráṭ,_ṣsúlṭān 'aiyiṭ lu wə qâl lu: „'ṇṭá húwa_lli dawîṭi bə̀nṭi, máuši 'əṭṭəbîb diyẹ́lək. u dâba 'ṇ̊ṭa[1] ṭəzúwəž mə'âha; wə hâdāk_əṭṭbîḅ kānsəlləmû·lək, bâš ṭa'mil bə̀h, 'əlli_bġîṭi".

Es war einst ein Sultan, dessen Tochter an einer heftigen Krankheit erkrankt war. Aus jedem Land ließ er Ärzte für sie kommen, aber auch nicht einer von ihnen konnte sie gesund machen. Eines Tages kam ein Arzt zu ihr in Begleitung eines seiner Diener. Als er das Mädchen gesehen und sich nach ihrem ganzen Befinden erkundigt hatte, erkannte er, daß sie einen Fremdkörper in ihrem Leibe hatte. Da ging er zum Sultan und sagte zu ihm: „Herr, damit deine Tochter gesund werden kann, muß ich ihr den Leib öffnen". Der Sultan antwortete ihm: „Tue, was dir richtig scheint, aber mit der Bedingung: wenn meine Tochter an dieser Operation stirbt, werde ich dich zur Sühne für ihren Tod töten; wird sie aber genesen, werde ich dich mit ihr verheiraten und dich reich machen". Am folgenden Tage schnitt der Arzt in Gegenwart des Sultans und seines Dieners dem Mädchen den Leib auf, nachdem er sie chloroformiert hatte, und fand einen Frosch, der fest auf ihrem Herzen saß. Da faßte er den Frosch mit seiner Hand und wollte ihn wegnehmen, aber der Frosch klammerte sich mit seinen Füßen am Herzen fest, und wenn er ihn herauszog, zog er mit ihm auch das Herz heraus. Da versetzte ihm sein Diener, der diese Sache mit ansah, einen Schlag ins Gesicht und sagte zu ihm: „Fort von da, laß mich die Sultanstochter gesund machen!" Dann nahm er eine Pinzette, steckte daran etwas Baumwolle und stach mit einer Nadel dem Frosch in den Fuß, und dieser zuckte mit dem Fuß zurück. Dann legte er ihm die Baumwolle unter den Fuß. Als auf diese Weise alle Füße des Frosches auf die Baumwolle gekommen waren, hob er mit der Pinzette den Frosch ab, ohne dabei das Herz von seiner Stelle zu rücken. Darauf behandelte er das Mädchen mit Medizin und nähte ihren Leib zu. Als sie genesen war, rief ihn der Sultan und sagte zu ihm: „Du bist es, der meine Tochter geheilt hat, nicht dein Meister. Jetzt kannst du mit ihr Hochzeit machen; den Arzt übergebe ich dir, damit du mit ihm machst, was dir beliebt"

---

1 Betontes silbisches *n*.

3.

Wáḥəd‿ərrážəl kân kayifham‿əlmánṭēq də‿ṭṭyúr wu də‿lḥáyawan, u kān ʿándu wáḥəd‿əlḥmâr, bâš kayirkib ʿalêh wə yimši li‿lžənân‿mṭâʿu. u kān ʿándu ṭâni wáḥəd‿əṭṭôr, bâš kayəḥráṭ bîh. wáḥəd‿ẹlʿašîya, mnên‿ẓzâʿ hadâk‿əṭṭộr mən‿əlḥárṭ u dəḫḫəlû ʾəlḥarrâṭ lə‿rrwá, žbár ṭə́mma ʾəlḥmâr mərbûṭ fi wáḥəd‿əlmûḍaʿ məšə́ṭṭəba u ʿándu quddâmu ʾəššəʿîr mənáqqi wə́‿lma. ʾaṭṭôr ṭənẹ́hhẹd wáḥəd‿əṭṭənəhîda kəbîra wu qâl li‿lḥəmár: „saʿədâṭək, ʾẹ́nṭa, ʾẹ́lli‿ḫdímṭək ġîr‿ərkūb mûlẹk ʿalîk, wu kaṭqáiyil‿ṇnhâr kúllu fə‿rrâḥa wu ṭākûl wə ṭišrúb wu ṭənʿás‿ṃlêh, wu ʾə́mma ʾána məskîn kanqáiyil nəžbíd‿əlməḥrâṭ. šūf qfâṭi, kīf hîya maḍə-búra: ʾu‿mnẹ́n kanži fə‿llîl lə‿rrúwa, kīf rak katšúf[1], kānṣîb‿əlmûḍaʿ diyẹ́li məʿámmar bi‿zzbə́l, ʾu keyaʿṭîuni ʾəššəʿir qlîl wu bəlá mənáqqi. ʾu fə́‿ṣṣəbaḥ bə́kri kẹ̄ḫarrəžûni nəmši naḥráṭ". qál lu‿lḥmâr: „ʾilā‿bġîṭi, ṭəbqá ṭərṭáḥ mn‿əlḫədmá ʾəlyôm, ma ṭākûl ši, wu ġidda, mnên yiži ʾəlḥárrāṭ, bâš yiddîk li‿lḫədmâ, ʿamîl rūḥák, kīf ʾəlli rák məríḍ. wə ḥîn yiṭḫábbar mûl‿əšši, yəqul lû: ḫallêh, ḥaṭṭá yibrá!" mûl‿əšši fə dîk‿əssâʿa kẹ̄n yismâʿ kəlámhum. ʾəllá ġədda fə‿ṣṣbáḥ žá ʾəlḥarráṭ wu qál lu: „yā sîdi, ʾaṭṭôr ráḥ‿ṣṣəbáḥ məríḍ. ma kəlá ḥaṭṭâ šī mn‿əššəʿir, ʾəlli məsânəs[2] yākûl, wu ráḥ ṭâyaḥ fi‿lʾárḍ". lākin mūl‿əšši húwa ʿâlim, bẹ̄in[3] ʾəlḥmâr húwa ʾəlli wə́rra lə‿ṭṭôr, kīf yáʿməl, bâš ma yiḫdim‿š; qâl li‿lḥarrâṭ: „ḫálli‿ṭṭôr‿u ḫúd fə‿rḥábṭu ʾalḥəmâr, wu‿bqâ ṭáḥraṭ bîh, ḥaṭṭá yibrá ʾaṭṭôr!" ʾəlḥárraṭ ḫâd‿əlḥəmâr wu qâiyil yəḥaráṭ ʿalêh hadâk‿nnəhár. ʾu fə‿lʾašîya, límma ʾəržáʿ lə‿rrwá, qal lə‿ṭṭôr: „šûf, kīf qfâṭi maḍbûra bə‿lməḥrâṭ f‿ṣṣâbaḥ diyẹ̄lək! dâba‿nṭá fərḥân, ʾəlli ʾana‿ḫdə́mṭ fə‿rḥábṭək, wu‿nṭá kaṭərṭáḥ". qal lu‿ṭṭộr: „maʿlûm, dâba ʾənnûba də‿lḫə́dma fîk". lākin‿əlḥmár qal lə‿ṭṭôr: „yā ṣáḥbi, ʾâna bə‿lfə́rḥa ʿalîya nəḫdə́m fə‿rḥábṭək, ḥaṭṭâ ṭə́bra, lākin ṭəʿázz ʿalîya, ʾidā múṭṭi". qâl lu: „ʿalâš‿ənəmûṭ?" žáwəbu‿lḥmâr qâl lu: „mûl‿əšši qâl‿əlyûm lə‿lḥárrāṭ: ġə́dda, mnẹ́n ṭə́mši lə́‿rrwa fə‿ṣṣəbâḥ, ʾidâ‿žbárṭi ʾəṭṭôr bâqi‿mríḍ, šūf wáḥəd‿əlgəzzâr, yəḍə́bḥau, bâš ma‿nḍə́ʿ ši fī ṭâmanu!" ʾaṭṭôr, ləmmẹ́‿smaʿ hâd‿əlkəlâm, ḫâf ʿala râsu mn‿ə́lmūṭ wu qâl lu: „yā

1 Vielleicht richtiger *katšûf*.

2 S. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 229.

3 = بِأَنَّ.

ṣáḥbi, 'ána məzáwəg[1] *fik, wurríni, kīf na'míl, bẹ́š ma‿nmút ši*[2]*!"*
qal lû: „wáḥḥa[3], *'íwa. 'ələyúm, mnẹ́n‿ižibû lək 'ẹlmẹ́kla, kul kúllə ši wu‿šrúḇ məlẹ́ḥ, 'u fə‿ṣṣəbáḥ, mnẹ́n yiži 'əlḥárrāṭ, ṇṭá kūn wâqəf wu bīyín lu, bə́lli 'ṇṭá ma‿bqiṭi ši məríḍ. wu yaḥdə́k ṭəmši li‿lḫə́dma. hâdi hîya 'əlḥîla, 'ẹ́lli‿ṭnəf'ák, bẹ́š ma‿ṭmút ši*[4]*".*
'aṭṭôr 'āmə́l, kīf qál lu 'əlḥmâr, wə‿llə́ ġḏdâ 'əržá' hûwa li‿lḫə́dma, wu‿lḥmâr 'əržá' lə‿rrâḥa, faš kán.

Es war einmal ein Mann, der die Sprache der Vögel und der (übrigen) Tiere verstand. Er besaß einen Esel zum Reiten, mit dem er seine Ländereien zu besuchen pflegte. Zweitens hatte er einen Stier zum Pflügen. Als eines Abends dieser Stier von der Feldarbeit heimkam und der Knecht ihn in den Stall geführt hatte, fand er dort den Esel, wie er an einem sauber gefegten Platze angebunden war, und wie er vor sich gereinigte Gerste und Wasser hatte. Da stieß der Stier einen tiefen Seufzer aus und sagte zum Esel: „Du bist zu beneiden, du, dessen Arbeit nur darin besteht, daß dein Herr auf dir reitet, und der du den ganzen Tag ruhig verbringst, ißt und trinkst und gut schläfst, während ich Ärmster mich den ganzen Tag damit abmühen muß den Pflug zu ziehen. Sieh meinen Nacken, wie er abgescheuert ist! Und wenn ich abends zum Stall komme, finde ich, wie du siehst, meinen Platz voller Mist, und man gibt mir nur wenig und ungereinigte Gerste. Und morgens in aller Frühe bringt man mich hinaus, daß ich zum Pflügen gehe". Da entgegnete der Esel: „Wenn du heute hier bleiben und dich von der Arbeit ausruhen willst, iß nichts, und wenn morgen der Knecht kommt, um dich mit zur Arbeit zu nehmen, dann stelle dich krank. Wenn dann der Herr davon in Kenntnis gesetzt wird, wird er zu ihm sagen: laß ihn, bis er wieder gesund ist!" Der Herr hatte unterdessen ihr Gespräch belauscht. Am nächsten Morgen in der Frühe kam der Knecht und sagte zu ihm: „Herr, der Stier ist heute krank. Er frißt gar nichts von der Gerste, die er sonst immer fraß, und liegt auf der Erde". Aber der Herr wußte Bescheid, daß es der Esel gewesen war, der den Stier gelehrt hatte, wie er es anstellen sollte, um nicht arbeiten zu brauchen; er sagte daher zum Knecht: „Laß den

1 Vgl. MARÇAIS, a. a. O., S. 324.
2 Vielleicht besser: *nmúṭ ši.*
3 S. MARÇAIS, a. a. O., S. 492.
4 S. die vorletzte Anmerkung.

Stier und nimm statt seiner den Esel, und pflüge so lange mit ihm, bis der Stier wieder gesund ist". Da nahm der Knecht den Esel und pflügte diesen ganzen Tag mit ihm. Am Abend, als der Esel zum Stall zurückkam, sagte er zum Stier: „Sieh, wie mein Nacken um deinetwillen durch den Pflug zerschunden ist! Jetzt kannst du dich freuen, daß ich statt deiner gearbeitet habe, während du dich ausruhen kannst." Der Stier entgegnete ihm: „Natürlich, jetzt ist einmal die Reihe an dir zu arbeiten". Jedoch der Esel sprach zum Stier: „Lieber Freund, ich arbeite natürlich sehr gerne für dich, bis du wieder gesund bist, aber es tut mir leid um dich, wenn du stirbst". Er fragte ihn: „Wieso sollte ich sterben?" Der Esel antwortete: „Der Herr sagte heute zum Knecht: wenn du morgen früh zum Stall gehst und den Stier noch krank findest, dann sieh dich nach einem Fleischer um, damit er ihn schlachtet, daß ich nichts von seinem Preis einbüße!" Als der Stier diese Worte hörte, fürchtete er um sein Leben und sagte zu ihm: „Lieber Freund, ich flehe dich an, zeige mir, wie ich es anstellen soll, daß ich nicht sterbe!" Er sagte zu ihm: „Ja, schön. Wenn man dir heute das Fressen bringt, dann friß alles und trinke tüchtig, und wenn am Morgen der Knecht kommt, dann stelle dich hin und zeige ihm, daß du nicht mehr krank bist. Dann wird er dich nehmen, damit du zur Arbeit gehst. Das ist die List, die dir helfen wird, daß du nicht zu sterben brauchst". Der Stier tat, wie ihm der Esel geraten hatte, und am folgenden Tage begab er sich wieder an die Arbeit, und der Esel kam wieder zu seiner Ruhe, wie es vordem gewesen war.

4.

Jūdische Hochzeitsbräuche.

'ərrẹžəl kaiʿašá' 'əlmrá 'u kẹiṣēfẹṭ[1] *'əlʿand waldiha yimmah 'au ʿámmətu 'au ḫálṭu 'au ši wāḥəḍ mən ʿánd‿əlfamīliyá diyẹ́lu, baš‿iṭlə́ḅ yə́dd bə́nṭu. 'u lā*[2] *kẹiḥẹbbú wǫldihá, kẹiwǫ̀žibhúm*[3]*: „mlẹ́ḥ, mā fẹ́hə bas". yəʿáiṭu ʿalâ‿lḥazzán*[4] *wu‿ikə́ṭbu fi dār‿əlbə́nṭ*

---

1 S. MARÇAIS, a. a. O., S. 363.

2 < *wə 'ilā* = وَإِذَا „und wenn".

3 Vgl. MARÇAIS, a. a. O., S. 490.

4 Hebr. חַזָּן „Aufseher, Synagogendiener", s. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, Frankfurt 1901.

wāḥəd_əlkāǵəḍ. u fi dâk_əlkāǵəḍ kaidīrú_ššúruṭ, 'əlwṓ'ṭ baš_izúwəžu. kẹikəṭbú fi dāk_əlkāǵəḍ, 'ída ərrẹ́žəl, mnin_idûs[1]_ṭwā'ṭ, 'ẹllī kəṭbû fi_lkāǵəd, ma_ibǵī ši_lbə́nṭ, 'iḫàlləshâ fi_lmīṭál miya dẹ_rriyâl 'áu kṭar. u lâ 'əlbə́nṭ mā ṭəbǵẹ́h ši, ṭəḥṭâš ṭḫallə́s lə_rražə́l 'əlfəlús. 'īla_bǵáu, ikiṭbû əlkāǵəd_ḫ hàd_əššrúṭ. mnin kẹikẹmmẹ́l_ṭwā'ṭ, 'ẹllī kânu kəṭbû fə_lkāǵəḍ, kaizūwəžú. 'əzzwệž[2] kaibdá_nhàr_ssə́bṭ fī dâr_əlbə́nṭ. u nəhâr_əlḥáḍ kaižību mən dâr-əlbə́nṭ_l'andə dâr_ərrāžə́l_əlfulús, 'əllī kānû kəṭbû fə_lkāǵəd, u_lhədâyaṭ. u_nhár ṭlāṭá bə_llīl, bain_əl'ášra u_lḥdâš_əllīl, yimšíu_nnâs baš_ižībú 'əlbə́nṭ_n dâr rẹ́žilha. ižībuhá ḥaṭṭá bâb_əddâr bə_lǵnâ piyūṭim[3]. iḫrúž rẹžilhâ l bâb_əddâr w_iḥbísha mn yiddâ wu yədàḫḫəlhá n_əddâr w_igillishâ 'alā wāḥə́d_əlkúrsi. ṭə́b'ā gẹ́lsa kaṭəhədár mə'a_nnâs ṣḥâḅha, ḥaṭṭá_inuḍû 'u yimšíu. híya ṭəmšī ṭən'âs_m'a ši wāḥə́d min_ilfamiliyá diyẹ́lha. nhâr larbá' yidīrú wáḥəd_lfīšta_kbīra fī dār rẹ́žilha, u_llīl ṭizwẹ́š[4] mə'áh. 'ərrẹ̄žil yib'á səb' 'īyam fi_ddār, ma_i'dár ši 'iḫrúš li_zzə́n'a. 'iḫrúš, bâš_iṣálli. u_nhâr_əssibṭ 'imši li_ṣṣlá; u_lmrá_ṭží li_ṣṣlá u_ṭsíyib 'alẹ́h 'ərráuz u_lḥláwi.

Wenn ein Mann eine Frau liebt, schickt er zu ihrem Vater seine Mutter oder seine Tante väterlicher- oder mütterlicherseits oder irgendeinen andern aus seiner Familie, damit dieser um die Hand des Mädchens anhalte. Und wenn er ihrem Vater genehm ist, antwortet dieser den Werbern: „Schön, dagegen ist nichts einzuwenden". Dann rufen sie einen Synagogendiener und setzen im Hause des Mädchens einen Vertrag auf. In diesem Vertrag setzen sie die Bedingungen fest, z. B. die Zeit der Heirat. Sie schreiben etwa in einem solchen Vertrag: wenn die im Vertrage festgesetzte Zeit verstrichen ist und der Mann das Mädchen nicht mehr will, dann soll er ihr, sagen wir, 100 Rial oder mehr zahlen, und wenn das Mädchen ihn nicht mehr will, muß sie dem Manne das Geld zahlen. Wenn sie wollen, stellen sie den Vertrag mit solchen Bedingungen auf. Wenn dann die im Vertrage festgesetzte Zeit ver-

---

1 = *idûz*; s. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 191.

2 زَوَاج, s. DOZY, *Supplément*.

3 Solche פִּיּוּטִים, liturgische Gesänge, s. TADJOURI, *Le mariage juif à Salé, Hespéris, Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*, tome III, Paris 1923. S. 412 f. und 416—420.

4 Wohl = *ṭəzūwəž* (= تَزَوَّج).

strichen ist, findet die Hochzeit statt. Die Hochzeit beginnt am Sonnabend im Hause der Braut. Am Sonntag bringt man das im Vertrage ausgemachte Geld sowie die Geschenke aus dem Hause der Braut in das des Mannes. Am Dienstag zwischen 10 und 11 Uhr abends kommen die Leute, um die Braut ins Haus ihres Mannes zu bringen. Sie begleiten sie unter dem Gesang von *Pijutim* bis zur Haustür. Dann kommt ihr Mann zur Haustür heraus, ergreift sie bei der Hand, führt sie ins Haus hinein und läßt sie auf einem Sessel Platz nehmen. Dort bleibt sie sitzen und unterhält sich mit ihren Freunden, bis diese aufstehen und fortgehen. Sie geht dann gleichfalls schlafen, und zwar mit jemandem aus ihrer Familie. Am Mittwoch veranstaltet man ein großes Festessen im Hause ihres Mannes, und in der Nacht verheiratet sie sich mit ihm. Dann bleibt der Mann sieben Tage zu Hause und darf nicht auf die Straße hinausgehen. Sein erster Ausgang ist zum Gebet. Hierzu begibt er sich am Sonnabend in die Synagoge; auch seine Frau begibt sich dann zur Synagoge und streut über ihn Reis und Konfekt aus.

5.

Kân wâḥəd_əlmárra_ṭlāṭẹ́ṭ_ṇnás, šūž[1]*_ṃsəlmîn, wāḥə́d yehûdi, u_ṣnà'əṭhúm kānə́ṭ saḥḥâra. ṃšáu lə wâḥəd_əlblád u ḥəbsû fihâ waḥə́d_əlbîṭ, u ṣáifṭu wāḥə́d_əlbərráḥ*[2]*, u sār ye'úl lə_nnás: „'illî yibġî yi'ráf šī ḥāžá, yižî lə dâr fulân fulanîya". sár_ḷḫbár lẹ_ssulṭân, u ṣẹifẹ́ṭ mōr wâḥə́d fīhúm, u 'ál lu: „kẹyəḥṭáž_əṭ'úl liyâ, bišḥâl mən_ṇnžûm kainîn fī_ssmá, u bišḥâl min 'əbáb də_lmâ kainîn fī_lbḥár". ḅdá ya'mil liḥsáb, wa lākin ma_'ráf šī, 'ál lə_ssulṭân: „'a sīdî, hâd_lḥsâb má_n'arfû ši". 'ál_ssulṭân lə_nnás diyẹ́lu, ya'ṭîwə́h miyẹ́ṭ dā''a. ḫrẹ́š hādâk_ərrẹžîl u_mšâ_l'and ṣḥâbu. sa'ṣâwəh ṣḥâbu, bišḥâl 'aṭâh_ṣsulṭân, u 'alu lə́h: „ṭəhṭâš ṭa'ṭîna wâḥəd_əl'ismá lîlna" 'ižâ huwá 'āl lhúm: „'aná mā kána'ṭī ši wâlu. kull wāḥə́d, 'ẹllî yā'ṭâh_əssulṭân, yiddẹ́h lîlu". ṣaifẹ́ṭ_əssulṭân mur_ẹlməsləm lâḫor 'u sa'ṣâh: „bišḥâl mən 'əbáb də_lmá káinin fə_lbḥár u bišḥâl mən nižmâṭ kainîn fi_ssmá?" ḅda ya'mil ləḥsâb, wā lākîn mā_'ráf ši. 'ál_ssulṭân lə_nnâs diyẹ́lu, ya'ṭîwə́h miyaṭẹ́in dā''a. ḫrẹ́ž_u_mšá lə'ánt ṣḥâbu, sa'ṣawə́h 'alá_*

1 S. Fischer, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 191, und Marçais, a. a. O., S. 254.

2 S. بَرَّاح Dozy, *Supplément*.

'smṭhúm, 'al ləhúm: „kull waḥəd yiddi dak_ššî, 'əllî ya'ṭéh_ṣsulṭân". ṣaifẹṭ_ṣsulṭân mór_lyəhúdi u sa'ṣâh: „bəšḥâl 'əbâb də_lmâ kainîn fi_lbḥár u bišḥâl nənžúm kainîn fī_ssmá?" ḥbẹs liyudi_lkāġiḍ, u_mba'd dás wáḥəd šwái d_lwā'ṭ sa'ṣâh_ṣsulṭán, u lâ ḫarrẹš_lḥisâb, 'al lú: „kanḥṭâš, žib liyá 'əlbaġlá diyẹlək!" 'al lú_ssulṭân: „wáḫḫa!" žâṭ_lbaġlá, ṭləb liyūdi wáḥəd_ṇ'âṣṣ[1] u 'aṭáh wáḥəd 'əṭṭárf mən zənṭîṭ[2]_əlbágla 'u 'âl lə_ssúlṭân: „'âna 'amilṭ_lḥisâb u hād_əšši šaṭ[3] liyá mṇ_lḥsâb. u lá kaṭbəġi ṭə'ráf_lḥsâḇ, 'iḥsiḇ hâd_əššə'ár!" 'ẹžžəbú bəzzâf hād_ižžuwâb lə_ssulṭân u_fráḥ bəzzâf wu_ṭhák bəzzâf u 'aṭâh miyá də_rriyẹl u wāḥəd_lḥáuli. ṃšá fərḥân bəzzâf_ṇ dâr ṣḥâbu, u_ṭ'aššəbú bəzzâf, kîf húmma 'aṭâhum_ṣsúlṭān_əddá" 'u liyudi 'aṭáh_ṣsulṭân_lflús u wáḥəd_əlḥáuli.

Es waren einmal drei Leute, zwei Mohammedaner und ein Jude. Ihrem Gewerbe nach waren sie Zauberer. Sie kamen in ein Land und ließen sich dort in einem Hause nieder. Dann schickten sie einen Ausrufer aus, der herumging und den Leuten bekannt machte: „Wer etwas zu erfahren wünscht, der komme zu dem Hause des So und So". Diese Kunde gelangte bis zum Sultan, und dieser ließ einen von ihnen kommen und sagte zu ihm: „Du sollst mir sagen, wieviel Sterne am Himmel stehen, und wieviel Kübel Wasser im Meer sind". Da fing er an zu rechnen, aber bekam es nicht heraus, sondern sagte zum Sultan: „Herr, mit dieser Rechnung werde ich nicht fertig". Da befahl der Sultan seinen Leuten, daß sie ihm 100 Stockschläge gäben. Darauf ging jener Mann fort und begab sich zu seinen Gefährten. Seine Gefährten fragten ihn, wieviel ihm der Sultan gegeben hätte, und verlangten von ihm: „Du mußt uns einen Teil abgeben, der uns zukommt". Da entgegnete er ihnen: „Ich gebe nichts ab. Jeder soll das, was ihm der Sultan gibt, persönlich in Empfang nehmen". Darauf ließ der Sultan den andern Mohammedaner kommen und fragte ihn: „Wieviel Kübel Wasser sind im Meer, und wieviel Sterne stehen am Himmel?" Da fing auch

1 < مقص durch Assimilation des *m* an das auslautende *d* des vorhergehenden Wortes.

2 S. زنطيط Dozy, *Supplément*, nur in dem hier nicht vorliegenden Sinne „membre viril".

3 Vgl. die Wurzel شيط „être superflu, rester en trop" Marçais, a. a. O., S. 352.

dieser an zu rechnen, aber bekam es nicht heraus. Der Sultan befahl seinen Leuten, sie sollten ihm 200 Stockhiebe geben. Da ging er hinaus und begab sich zu seinen Gefährten, und als sie ihn nach ihrem Anteil fragten, sagte er zu ihnen: „Jeder soll die Sache selbst in Empfang nehmen, die ihm der Sultan geben wird". Darauf ließ der Sultan den Juden kommen und fragte ihn: „Wieviel Kübel Wasser sind im Meer, und wieviel Sterne stehen am Himmel?" Da nahm der Jude ein Stück Papier, und als eine Weile vergangen war, fragte ihn der Sultan, ob er fertig gerechnet hätte. Da antwortete er ihm: „Erst mußt du mir noch dein Maultier bringen". Der Sultan entgegnete ihm: „Schön!" Als das Maultier kam, verlangte der Jude eine Schere und gab dem Sultan ein Ende vom Schwanze des Maultiers und sagte zu ihm: „Ich bin soweit mit dem Rechnen fertig, nur dies hier fehlt mir noch an dem Endergebnis. Wenn du es wissen willst, dann zähle diese Haare". Diese Antwort gefiel dem Sultan ausnehmend, er freute sich außerordentlich, lachte sehr und gab ihm 100 Rial und einen Hammel. Darauf ging der Jude sehr fröhlich zum Hause seiner Gefährten zurück, und diese wunderten sich sehr darüber, wie es gekommen war, daß ihnen der Sultan Prügel und dem Juden Geld und einen Hammel gegeben hatte.

DIE EROBERUNG ṬABARISTĀNS DURCH DIE ARABER ZUR ZEIT DES CHALIFEN AL-MANṢŪR.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Die Berichte der muhammedanischen Schriftsteller über die Eroberung Ṭabaristāns weichen so stark voneinander ab, daß es einer eingehenden Untersuchung bedarf, um hier einigermaßen Klarheit zu gewinnen[1].

Ṭabarī[2] erzählt, unter Berufung auf Aḥmed Ibn al-Ḥāriṯ († 258, s. *Fihrist*, 105), daß der zur Bekämpfung ʿAbd al-Ġebbārs nach ar-Rai gesandte Thronfolger al-Mahdī im Jahre 141 ein Heer nach Ṭabaristān schickte unter Führung des Abū 'l-Ḫaṣīb und des Ḫāzim Ibn Ḫuzaima. Als Grund für den Feldzug gibt Ṭabarī den Umstand an, daß der Chalife die Ausgaben, die mit der Truppensendung nach Ḫurāsān zwecks Bekämpfung ʿAbd al-Ġebbārs verknüpft waren, nicht umsonst gehabt haben wollte, und deshalb beschloß, die Truppen zur Eroberung Ṭabaristāns zu verwenden. Der Iṣpehbed von Ṭabaristān befand sich zu der Zeit in Fehde mit dem Maṣmuġān

1 Der beigegebenen Karte habe ich A. F. STAHLs *Reiserouten im nördlichen Persien* (PETERMANNs Mitteilungen, Ergänzungsheft 118, Blatt I) zugrunde gelegt. Zur Ergänzung sind folgende Karten herangezogen worden: A. F. STAHLs *Reiseroute zwischen Bārferusch, Fīrūzkūh und Djadjerūd*" (PETERMANNs Mitteilungen 1907, Blatt X), die Karte G. MELGUNOFs und H. L. RABINOs mir inzwischen vom Verfasser auf die liebenswürdigste Weise zur Verfügung gestellte Karte *Persia, Sketch map of Mazandaran and Astarabad*, die ich während der Arbeit an meinem Aufsatz leider nicht benutzen konnte.

2 Ṭabarī III 136—137. Ebenso Ibn al-Aṯīr, V 386—387, der die Geschichte etwas kürzer erzählt und nichts davon sagt, daß Ḫāzim dem ʿOmar mitgegeben wurde. Den Namen der Festung, welche von ʿOmar erobert wurde, schreibt Ibn al-Aṯīr الطلق.

von Dunbāwend. Als die beiden vom Herannahen des muslimischen Heeres Kunde erhielten und erfuhren, daß Abū 'l-Ḫaṣīb bereits Sārija genommen habe, schlossen sie Frieden und vereinigten sich miteinander gegen die Muḥammedaner. Darauf zog sich der Krieg in die Länge. Da entsandte der Chalife den 'Omar Ibn al-'Alā', der ihm als Kenner des Landes empfohlen worden war, und gab ihm den Ḫāzim Ibn Ḫuzaima (sic!) mit. 'Omar fiel in ar-Ru'jān ein, eroberte dieses Gebiet und nahm die Festung aṭ-Ṭāq ein. Der Krieg währte lange, aber Ḫāzim bestand auf seiner Fortführung. Er eroberte Ṭabaristān und tötete viele. Der Iṣpehbed zog sich in eine Festung zurück und bat um Gnade, die ihm auch gewährt wurde unter der Bedingung, daß er die Festung mit allem, was sich an Kostbarkeiten darin befand, übergebe. Der Iṣpehbed begab sich nach Ǧīlān und starb dort. Seine Tochter, die spätere Umm Ibrāhīm Ibn al-'Abbās, fiel in die Hände der Muslime. Darauf wurde der Maṣmuġān bekriegt und, nebst den Prinzessinnen al-Baḫtarīja und صمير, gefangen genommen. Dies, sagt Ṭabarī, war die erste Eroberung Ṭabaristāns.

Ebenso wird über die Eroberung Ṭabaristāns im *Kitāb al-'ujūn* berichtet (DE GOEJE et DE JONG, *Fragmenta hist. arab.* I 229), nur mit Auslassung der Nachricht von der Einnahme ar-Ru'jāns und aṭ-Ṭāqs. Von den gefangengenommenen Frauen wird nur Umm Ibrāhīm erwähnt. Der Maṣmuġān kommt in dieser Erzählung gar nicht vor, und Gründe für den Feldzug werden keine angegeben.

Weiterhin erzählt Ṭabarī (III 139—140), ohne Quellenangabe, daß der Iṣpehbed im Jahre 142 den mit dem Chalifen geschlossenen Vertrag brach und die Muḥammedaner, die sich in seinem Lande befanden, über die Klinge springen ließ. Daraufhin sandte der Chalife (die beiden Feldherren) Ḫāzim Ibn Ḫuzaima und Rauḥ Ibn Ḥātim und mit ihnen den Abū 'l-Ḫaṣīb. Sie belagerten den Iṣpehbed in einer Festung und diese Belagerung zog sich in die Länge. Da verfiel Abū 'l-Ḫaṣīb auf folgende List: Er ließ sich prügeln und Kopf- und Barthaar abrasieren und meldete sich beim Iṣpehbed als Überläufer. Der Iṣpehbed zog ihn in sein Vertrauen und durch ihn gelang es den Muḥammedanern, die Festung einzunehmen. Die Verteidiger wurden getötet, die Kinder gefangen genommen, ebenso wie die Prinzessinnen al-Baḫtarīja, die spätere Umm Manṣūr Ibn al-Mahdī, und Šakla Umm Ibrāhīm Ibn al-Mahdī. Der Iṣpehbed

nahm Gift und starb[1]. Nach anderen von Ṭabarī benutzten, aber auch nicht genannten Quellen geschah dies im Jahre 143.

Belāḏurī (338—339) erzählt nur die Geschichte von der List des Abū 'l-Ḫaṣīb. Die Ursache des Krieges beschreibt er folgendermaßen: Die Einwohner Ṭabaristāns hörten nicht auf Frieden zu halten und zu brechen, Krieg zu führen und Frieden zu schließen. Zur Zeit des Merwān Ibn Muḥammed wurden sie abtrünnig und begingen Verrat, bis as-Saffāḥ Chalife wurde und einen Statthalter hinschickte, mit dem sie Frieden schlossen. Zu der Zeit, als al-Manṣūr Chalife war, brachen sie wieder den Vertrag und töteten die Muḥammedaner. Darauf schickte al-Manṣūr den Ḫāzim Ibn Ḫuzaima und Rauḥ Ibn Ḥātim und mit ihnen den Abū 'l-Ḫaṣīb. Seine Quellen gibt Belāḏurī nicht ausdrücklich an, er leitet diese Erzählung mit dem Worte قالوا ein, da er sich aber in den vorhergehenden Erzählungen, welche auf Ṭabaristān Bezug haben, hauptsächlich auf Hišām al-Kelbī (S. 335; 338)[2] und Madā'inī (S. 336; 337), und an einer Stelle auf Abū 'Ubaida (S. 336) beruft, wird man wohl annehmen müssen, daß sich dies قالوا eben auf diese selben Gewährsmänner bezieht, die also hinsichtlich der Unterwerfung Ṭabaristāns untereinander einig sind.

'Omar Ibn al-'Alā', der nach Ṭabarīs erstem Bericht bei der Eroberung eine Hauptrolle gespielt haben muß, wird in dieser Erzählung gar nicht erwähnt. Ihm widmet Belāḏurī nach Schluß dieser Erzählung einen besonderen Abschnitt: 'Omar, heißt es da, war ein Fleischer in ar-Rai. Er sammelte einen Haufen und kämpfte mit Sinfāḏ, als dieser aufständisch wurde, und bewies Tapferkeit. Der Chalife al-Manṣūr, auf ihn aufmerksam gemacht, schenkte ihm seine Gunst, erhöhte ihn, machte ihn zum Feldherrn und ernannte ihn später zum Statthalter von Ṭabaristān[3].

Ibn al-Faqīh[4] gibt fast wörtlich genau alles das wieder, was Be-

---

1 Ebenso Ibn al-Aṯīr, V 338—339, der den Abū 'l-Ḫaṣīb an erster Stelle erwähnt: و سيّر ابا الخصيب وخزيمة بن خازم (sic!) و روح بن حاتم, und von den gefangengenommenen Frauen nur die اسكلا ام ابرهيم (sic!) erwähnt.

2 p. 335: حدّثنى عبّاس بن هشام الكلبى عن ابيه عن ابى مخنف وغيره. S. 338, ebenso nur عن ابى مخنف او عوانة بن الحكم. Abū Mihnaf starb ca. 130; 'Awāna — 147; Hišām — 206.

3 Ebenso Jāqūt III 284, 506.

4 *BGA* V 308.

lāḏurī erzählt[1]. Nach der Biographie ʻOmars folgt bei ihm, ebenso wie bei Belāḏurī, die Geschichte von Māzjār. Während aber Belāḏurī mit diesem Bericht sein Kapitel über Ṭabaristān abschließt, fährt Ibn al-Faqīh folgendermaßen fort: Früher, bis zu dem Zeitpunkt, da al-Manṣūr Chalife wurde, richtete sich der Iṣpehbed in seinem Betragen nach der jeweiligen Machtstellung des Chalifen. War letzterer stark, so sandte er ihm Geschenke, war er schwach, so unterließ er es. Als aber al-Manṣūr den Thron bestieg, Abū Muslim tötete und Taten verrichtete, bekam der Iṣpehbed Furcht, schickte seinen Gesandten mit Geschenken und erklärte seine Unterwürfigkeit. Nach einiger Zeit rief er aber seinen Gesandten ab und hörte auf Geschenke zu schicken. Als nun ʻAbd al-Ǧebbār aufständisch wurde, sandte al-Manṣūr gegen ihn den Feldherrn Abū ʻAun[2] und mit ihm den Abū 'l-Ḫaṣīb. Als dann ʻAbd al-Ǧebbār gefangen genommen war, ernannte al-Manṣūr den Abū 'l-Ḫaṣīb zum Statthalter von Qūmis, Ǧurǧān und Ṭabaristān und befahl ihm längs dem Wege, der nach Ǧurǧān führt, vorzugehen; dem Abū ʻAun befahl er längs dem Qūmiser Wege vorzurücken, so daß sie von zwei Seiten ins Land einfallen sollten. Der Iṣpehbed befand sich in der Stadt al-Aṣbahbuḏān, welche zwei Meilen vom Meere entfernt lag. Als er vom Einfall der Muslime hörte, floh er ins Gebirge an einen Ort, der aṭ-Ṭāq genannt wird. Danach folgt eine Beschreibung von aṭ-Ṭāq und weiter setzt Ibn al-Faqīh seine Erzählung folgendermaßen fort: Als der Iṣpehbed nach aṭ-Ṭāq geflohen war, sandte Abū 'l-Ḫaṣīb ein Heer hinter ihm drein. Selbst ließ er sich in Sārija nieder und erbaute hier sowohl wie in Āmul eine Moschee und gründete in beiden Städten Lehrstühle, erhob auch von den Einwohnern Steuern. Der Iṣpehbed floh nach Dailem, lebte noch ein Jahr und starb dann. Diese selbe Erzählung bringt Jāqūt[3].

1 Ebenso Jāqūt III 505—506, nur kürzer.

2 Ibn Isfendijār (BROWNE 120) nennt ihn Abū ʻAun Ibn ʻAbdallāh, Ẓahīr ad-Dīn (48) nennt ihn Abū ʻAun Ibn ʻAbdalmelik. Er wird wohl identisch sein mit Abū ʻAun ʻAbdalmelik Ibn Jezīd al-Azdī al-Ḫurāsānī, der bei der Erhebung des Abū Muslim eine Hauptrolle gespielt hat, dann in den Jahren 133—135 und 137 bis 141 Statthalter von Ägypten war und sich im Jahre 144 in Ḫurāsān befand. (Ṭabarī III 9. 10, 37, 75, 81, 84, 183; Kindī 101, 102, 105, 106; WÜSTENFELD, *Die Statthalter von Ägypten* II 2; WEIL I 700—702; II 13). Ihm zu Ehren ist in Baġdād ein Stadtviertel *Qaṭīʻa* (*BGA* VII 249) oder *Rabaḍ Abī ʻAun* benannt worden (Jāqūt II 750; LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 124).

3 Jāqūt III 490—491.

Der äußere Hergang erinnert an den ersten Bericht Ṭabarīs. Anders sind die Namen der handelnden Personen und die Rolle, die die Festung aṭ-Ṭāq spielt. Bemerkenswert ist auch, daß 'Omar Ibn al-'Alā' gar nicht erwähnt wird.

Ja'qūbī, *Hist.* II 447, erzählt, daß die Einwohner Ṭabaristāns aufständisch wurden und ein großes Heer von ihnen zum Kampfe auszog. Da schickte al-Mahdī den Ḫuzaima Ibn Ḫāzim at-Tamīmī (sic!) und den Rauḥ Ibn Ḥātim al-Muhallabī, welche dies Heer in die Flucht schlugen und Ṭabaristān im Jahre 142 eroberten.

Ibn Isfendijār[1] erzählt die Geschichte wieder auf eine andere Art: Der Chalife, der durch die reichen Geschenke des Iṣpehbeds auf den Besitz dieses Landes lüstern gemacht worden war, beschloß Ṭabaristān zu erobern. Er bat deshalb den Iṣpehbed um Erlaubnis einen Teil des gegen 'Abd al-Ǧebbār gesandten Heeres längs der Meeresküste ziehen zu lassen. Als Vorwand führte er an, daß in Ḫurāsān Mangel an Lebensmitteln herrsche. Der Iṣpehbed willigte ein und al-Mahdī, der mit der Bekämpfung 'Abd al-Ǧebbārs beauftragt war, sandte den Abū 'l-Ḫaṣīb[2] aus, der längs dem Wege über Zārim und Šāhkūh vorrückte. Gleichzeitig rückte Abū 'Aun längs dem Ǧurǧāner Wege vor, um sich mit Abū 'l-Ḫaṣīb zu vereinigen. Dank der Landeskenntnis des 'Amr (sic)[3] Ibn al-'Alā', den sich Abū 'l-Ḫaṣīb zum Führer erwählte, gelang es Āmul zu besetzen. Auf dem Gipfel von Derbend-i Kūlā, nahe der Straße von Āram[4] liegt eine Höhle[5], zur Zeit Ibn Isfendijārs bekannt unter dem Namen 'Ā'iša-i Kurgīl Diz, worin Lebensmittel für zehn Jahre aufgespeichert waren und deren Tor, aus Stein gehauen, der Kraft von 500 Mann bedurfte, um geöffnet und geschlossen zu werden. Hier hinein steckte der Iṣpehbed Ḫūršīd seine Familie und seine Anhänger, während er selbst mit einigen Begleitern über Lāriǧān nach Dailem floh, um Verstärkungen herbeizuholen. Zwar wurde er von den Muslimen verfolgt, erreichte aber doch Dailem und blieb dort 2 Jahre und 7 Monate und sammelte ein Heer von 50 000 Mann. Inzwischen brach in der Festung eine Seuche aus und die Besatzung mußte sich ergeben. Die Muslime brauchten

1 BROWNE 118—122 (*Gibb Memorial series* II).
2 Bei BROWNE Abu 'l-Khuḍayb.
3 Vgl. die Anmerkungen von ELLIS bei BROWNE 276.
4 Bei Ẓahīr ad-Dīn 48 heißt der Ort Zārim زارم.
5 طاق = eigentlich „Gewölbe". BROWNE übersetzt es „a palace".

7 Tage, um alle die Schätze, die sich in der Festung befanden, herauszuschaffen. Die Edelfrauen und Prinzessinnen wurden nach Baġdād gebracht und der Chalife nahm eine Tochter Ḫūršīds selbst zur Frau. Diese beredete ihn dem Ḫūršīd sein Reich zurückzuerstatten. Der Chalife willigte ein, konnte aber sein Vorhaben nicht mehr ausführen, weil die Nachricht eintraf, der Iṣpehbed habe sich aus Verzweiflung vergiftet.

Zahīr ad-Dīn[1] erzählt dieselbe Geschichte ein wenig anders. Er bezieht die 2 Jahre, 7 Monate nicht auf Ḫūršīds Aufenthalt in Dailem, sondern auf die Belagerung der Festung, sagt auch nichts vom Erfolg der Truppenwerbung und vom Entschluß des Chalifen dem Iṣpehbed sein Reich zurückzugeben. Daß aber ein Angriff der Dailemiten im Jahre 143 stattfand, erzählt auch Ṭabarī[2]: Im Jahre 143 erhielt al-Manṣūr die Nachricht, daß die Dailemiten die Muḥammedaner überfallen und ein großes Gemetzel unter ihnen angerichtet hätten. Daraufhin erklärte al-Manṣūr den heiligen Krieg und warb in al-Kūfa und al-Baṣra Truppen. Jeder, der 10 000 Dirhem sein Eigen nannte, mußte an diesem Feldzuge teilnehmen. Und im Jahre 144 erfolgte der Feldzug gegen Dailem. Das muḥammedanische Heer bestand aus Einwohnern von al-Kūfa, al-Baṣra, Wāsiṭ, al-Mauṣil und al-Ǧezīra und wurde von Muḥammed Ibn as-Saffāḥ befehligt. Der Zusammenhang zwischen der Truppenwerbung Ḫūršīds in Dailem und diesem Feldzug der Muḥammedaner geht klar aus der persischen Fassung von Ṭabarīs Geschichtswerk hervor, wo dies alles im Zusammenhang erzählt wird[3]: Zur selben Zeit, als ʿAbd al-Ǧebbār in Ḫurāsān vom Chalifen abfiel, empörten sich auch der Iṣpehbed von Ṭabaristān und der Fürst von Demāwend. Al-Manṣūr, welcher keinen Zweifel hegte, daß die beiden im Einverständnis mit ʿAbd al-Ǧebbār handelten, befahl dem al-Mahdī nach Niederwerfung ʿAbd al-Ǧebbārs gegen Ṭabaristan zu ziehen und schickte ihm Verstärkungen unter Führung des ʿOmar Ibn al-ʿAlāʾ. Al-Mahdī und Ḫāzim blieben in ar-Rai, während ʿOmar in Ṭabaristān einfiel. Er belagerte 6 Monate lang den Iṣpehbed, der sich in einer Festung eingeschlossen hatte. Danach floh der Iṣpehbed nach Gīlān und kehrte mit einer großen Armee, die aus Gīlānern

1 Zahīr ad-Dīn 48—49.
2 Ṭabarī III 141—142.
3 ZOTENBERG, *Chronique de Tabari* IV 380—382.

und Dailemiten bestand, zurück und vereinigte sich mit dem Fürsten von Demāwend. Als der Chalife davon hörte, schickte er Boten nach al-Kūfa und al-Baṣra und rief seine Untertanen zum heiligen Kriege auf. Er wollte das Heer des Islām in eigner Person anführen, aber dazu kam es nicht, denn ʿOmar schlug selbst den Feind. Immerhin wurde ein Heer unter dem Oberbefehl des Muḥammed Ibn as-Saffāḥ hingeschickt, welches den Feind schlug und viele Gefangene machte. Der Iṣpehbed zog sich nach Gīlān zurück und starb dort. ʿOmar griff danach noch den Fürsten von Demāwend an, tötete ihn und machte sich zum Herrn seines Landes, tötete viele Einwohner und kehrte mit vielen Gefangenen nach ar-Rai heim. Al-Mahdī heiratete eine junge Gīlānerin, namens Šakla, und sie gebar ihm den Ibrāhīm Ibn al-Mahdī. Die Eroberung Ṭabaristāns erfolgte im Jahre 143. Außer dem in dieser Übersetzung deutlich zutage tretenden Zusammenhang zwischen der Eroberung Ṭabaristāns und dem Feldzug Muḥammed Ibn as-Saffāḥs, ist an diesem Bericht noch folgendes interessant: 1. daß ʿOmar als alleiniger Held und Eroberer hingestellt wird, 2. daß die Belagerung der Festung 6 Monate gedauert haben soll, und 3. daß hier, außer dem Feldzug des Muḥammed Ibn as-Saffāḥ, nur noch von einem Feldzuge nach Ṭabaristān die Rede ist.

Ibn Isfendijār erzählt, daß bald nach der Einnahme Āmuls durch ʿOmar in Ṭabaristān die Nachricht vom Tode ʿAbd al-Ǧebbārs eintraf. Nach Ṭabarī ging auch die Gefangennahme des ʿAbd al-Ǧebbār dem ersten Feldzug voraus.

Nach Angabe des *Kitāb al-ʿujūn*[1] und Ṭabarīs[2] erfolgte die Hinrichtung des ʿAbd al-Ǧebbār im Jahre 141 oder 142. Unter diesen beiden Jahren bringt auch Ṭabarī seine zwei Erzählungen über die Feldzüge.

Merkwürdig ist aber hierbei, daß Ṭabarī den ersten Feldzug unter den Ereignissen des Jahres 141 anführt, obgleich der über Ḫurāsāner Dinge am besten unterrichtete Madāʾinī[3], nach Ṭabarīs eigner Angabe, den ʿAbd al-Ǧebbār in der Zeit vom 10. Rabīʿ I des Jahres 141 bis 6. Rabīʿ I des Jahres 142 Statthalter von Ḫurāsān sein läßt und auch Wāqidī († 207) das Jahr 142 für ʿAbd al-Ǧebbārs Abfall angibt[4]. Seine Quelle für die Geschichte ʿAbd al-Ǧebbārs

1 De Goeje et de Jong, *Fragmenta hist. arab.* I 229.

2 Ṭabarī III 135.

3 † 215, 225 oder 231; s. *Fikrist* 93.

4 Ṭabarī III 135, 136.

gibt Ṭabarī nicht an. Bei Beschreibung des ersten Feldzuges stützt er sich auf Aḥmed Ibn al-Ḥāriṯ, als dessen Gewährsmann Ḫalīfa Ibn Ḥajjāṭ genannt wird[1]. Das Jahr 142 gibt außer den genannten zwei Gewährsmännern Ṭabarīs noch Ja'qūbī an[2]. Ẓahīr ad-Dīn[3] behauptet, die arabische Herrschaft habe 25 Jahre gedauert, vom Jahre 144, wo der Iṣpehbed Gift nahm, bis zum Jahre 169, in dem der Aufstand des Wendādhormuz ausbrach. Ins Jahr 144 setzt den Anfang der arabischen Herrschaft in Ṭabaristān auch Ḥamza al-Iṣpahānī[4]. In diesem Jahre, sagt er, eroberte Abū 'l-Ḫaṣīb Ṭabaristān.

Wenn also von der Einnahme Āmuls, die ziemlich bald nach Eröffnung der Feindseligkeiten erfolgt sein muß, bis zum Tode Ḫūršīds ein Zeitraum von 2 Jahren, 7 Monaten liegt, so stimmt das genau zu den Jahren 142—144. Zwar könnte man auf Grund von zwei Stellen bei Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn auf ein früheres Datum der Eroberung schließen. Gewisse Widersprüche aber, in die sich beide Autoren hierbei verwickeln, beweisen, daß diese früheren Daten wohl kaum richtig sind.

Ẓahīr ad-Dīn erzählt nämlich an einer anderen Stelle[5], nachdem er die Feldzüge nach Ṭabaristān, die unter den Omajjaden stattgefunden hatten, erwähnt hat, daß al-Manṣūr seinen Sohn al-Mahdī nach ar-Rai schickte und ihm 'Omar Ibn al-'Alā' und Abū 'l-Ḫaṣīb zur Begleitung mitgab. Al-Mahdī schickte die beiden Männer nach Ṭabaristān, „das Heer des Islām eroberte Āmul im Jahre 137, als im Jahre 144 der Iṣpehbed Ḫūršīd sich in Filām-Rūdbār in Eškūr selbst tötete". Es ist anderweitig bekannt[6], daß al-Mahdī erst im Jahre 141 oder 142 zur Bekämpfung 'Abd al-Ğebbārs nach ar-Rai geschickt wurde. Also kann er vor diesen Jahren nicht die beiden Männer, die ihm erst in einem dieser Jahre zur Begleitung mitgegeben wurden, nach Ṭabaristān geschickt haben.

1 Ṭabarī III 136.
2 Ja'qūbī, *Hist.*, II 447.
3 Ẓahīr ad-Dīn 325.
4 Hamza Iṣpahānī 239.
5 Ẓahīr ad-Dīn 273; DORNS Übersetzung 278: و بعد از آن چون منصور خليفه پسر خود مهدی‌را بری فرستاد ابو الخصيب و عمر بن علارا نيز با مهدی همراه گردانيد مهدی ايشان هر دو نفررا بطبرستان فرستاد و لشكر اسلام در سنه سبع و ثلاثين و مائه آمل‌را بگرفتند تا در اربع و اربعين و مائه اصفهبذ خورشيد خودرا در فلام رودبار اشكور بكشت.
6 Ṭabarī III 134.

Ibn Isfendijār[1] erzählt, nachdem er die oben wiedergegebene Schilderung der Eroberung Ṭabaristāns gebracht hat, daß der erste Statthalter von Ṭabaristān Abū 'l-Ḫaṣīb war und daß das erste von den Muḥammedanern dort errichtete Gebäude die große Moschee von Sārī ist, welche eben dieser Abū 'l-Ḫaṣīb an einem Montag des Abān im Jahre 140 errichten ließ. Am selben Datum wurde auch Āmul besetzt und Ṭabaristān *de facto* von den Muḥammedanern erobert. Diesem Bericht muß man dasselbe entgegenhalten, was ich in bezug auf Ẓahīr ad-Dīns Erzählung gesagt habe, denn zwei Seiten früher erzählt Ibn Isfendijār, daß Abū 'l-Ḫaṣīb und Abū 'Aun von al-Mahdī von ar-Rai aus zur Eroberung Ṭabaristāns ausgeschickt wurden, und weiter, daß kurz nach der Einnahme von Āmul die Nachricht vom Tode 'Abd al-Ǧebbārs eintraf. In dem Zusammenhang, wie sie hier erzählt werden, können die beiden Ereignisse nicht in den angegebenen Jahren stattgefunden haben. Der Feldzug, der die Eroberung Ṭabaristāns zur Folge hatte, kann nicht vor 141 stattgefunden haben. Wenn also Āmul schon im Jahre 137 oder 140 erobert, wenn im Jahre 140 in Sārī eine Moschee erbaut worden ist, so kann das nur als Resultat von Streifzügen, die keine nachhaltige politische Bedeutung hatten, aufgefaßt werden.

Wenn es nun aber feststeht, daß die Eroberung Ṭabaristāns nicht vor 141 erfolgte, dann fragt es sich, wieviele Feldzüge wurden von al-Manṣūr unternommen, um diese Eroberung zu bewerkstelligen? Wie wir gesehen haben, wissen von älteren Autoren nur Ṭabarī und Ibn al-Faqīh von zwei Feldzügen zu berichten[2]. Merkwürdig ist dabei die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen bei Ṭabarī. Beide Male wurde das ganze Land erobert, nur eine Festung hielt sich, beide Male endet der Feldzug mit der Gefangennahme der Familie des Iṣpehbeds und mit dem Tode des Iṣpehbeds selbst. Die Rolle, die Abū 'l-Ḫaṣīb bei der zweiten Eroberung spielte, ist auch etwas sonderbar: in der ersten Erzählung wird er als Feldherr genannt und beim zweiten Feldzug soll er sich als Nebenperson im Heere befunden, trotzdem aber die Hauptrolle gespielt haben. Belāḏurī, Ja'qūbī und das *Kitab al-'ujūn*

1 BROWNE 122.

2 In der folgenden Betrachtung nehme ich den Feldzug des Muḥammed Ibn as-Saffāḥ, welcher feststeht, aus. Die Frage ist, wieviele Feldzüge außer diesem noch in der Zeit von 140—144 stattgefunden haben.

sprechen nur von einem Feldzuge, ebenso Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn.

Der zweite Feldzug Ṭabarīs ist jedenfalls identisch mit dem ersten Ibn al-Faqīhs und dem einzigen bei Belāḏurī erwähnten. Ṭabarī fügt nur zum Schluß einiges hinzu, was bei den anderen zwei Autoren fehlt. Bei ihnen endet die Geschichte mit der Einnahme der Festung und damit des ganzen Landes; über die ferneren Schicksale des Iṣpehbeds und seiner Familie sprechen sie nicht weiter. Die Quelle, aus der sie geschöpft haben, wird aber doch wohl eine und dieselbe sein. Da Ṭabarī sowohl den Hišām al-Kelbī als auch den Madā'inī benutzt hat, kann man annehmen, daß diese Erzählung von einem dieser beiden (oder von beiden) entlehnt ist. Die erste Geschichte Ṭabarīs dagegen ist von Aḥmed Ibn al-Ḥāriṯ entlehnt. Es ist also sehr wohl möglich, daß es zwei verschiedene Versionen einer und derselben Erzählung sind. Danach hätte also unter al-Manṣūr nur eine Eroberung stattgefunden, die von verschiedenen Autoren verschieden erzählt und verschieden datiert wird. Sehr wichtig scheint mir der Umstand zu sein, daß Belāḏurī, der über gute Quellen verfügte, an der Stelle, wo er sämtliche Einfälle der Muḥammedaner in Ṭabaristān herzählt, nur von einem Feldzuge unter al-Manṣūr zu berichten weiß. Daß Ṭabarī seine zweite Erzählung mit den Worten einleitet: „der Iṣpehbed brach den Vertrag", beweist nichts, denn der Vertrag braucht ja nicht im Jahre 141 geschlossen worden zu sein, außerdem hatte ja der erste Feldzug, seiner Erzählung nach, gar nicht einen Vertrag zur Folge, sondern eine vollständige Auflösung des Iṣpehbedenreiches und den Tod des Iṣpehbeds. Der Vertrag, den der Iṣpehbed brach, wird schon unter den Omajjaden oder unter as-Saffāḥ geschlossen worden sein. Belāḏurī, der nur von einem Feldzug unter al-Manṣūr weiß, spricht auch von beständig sich wiederholenden Vertragsbrüchen, und Ibn al-Faqīh bringt die Geschichte, die bei Ṭabarī an zweiter Stelle steht, an erster Stelle, und erzählt diese Geschichte fast Wort für Wort wie Belāḏurī, mit genau derselben Motivierung. Zu bemerken ist hierbei noch, daß Ibn al-Faqīh den zweiten Feldzug gar nicht in Zusammenhang mit dem ersten bringt. Die Einleitung zu seiner zweiten Erzählung vom Feldzug ist im Grunde genau dieselbe, wie bei der ersten Erzählung und klingt so, als wenn er dieselbe Begebenheit meinte. Davon, daß dies der zweite Feldzug war, sagt er kein Wort. Ganz deutlich von zwei Feldzügen, die einer

nach dem anderen stattfanden, sprechen, außer Ṭabarī, nur einige spätere Autoren wie Ibn al-Aṯīr und Ibn Kesīr[1]. Ḥāfiẓ-i Abrū[2] († 1430) berichtet über den ersten Feldzug ebenso wie Ṭabarī, nur mit Auslassung der Namen der beiden Feldherren, die das Heer des Islām anführten (im weiteren Verlaufe der Erzählung wird, übrigens, Ḫāzim erwähnt) und mit dem Unterschied, daß der Iṣpehbed nur nach Gīlān flieht, aber nicht stirbt. Über den zweiten Feldzug berichtet er nur ganz kurz, daß die Dailemiten im Jahre 143 aufständisch wurden und daß im Jahre 144 Muḥammed Ibn as-Saffāḥ einen Feldzug gegen sie unternahm. Den ersten Feldzug setzt Ḥāfiẓ-i Abrū gleich Ṭabarī ins Jahr 141. Da die Hauptquelle des Ḥāfiẓ-i Abrū Bel'amīs Übersetzung von Ṭabarīs Geschichtswerk bildete[3], hat sein Bericht für uns wenig Wert, da wir doch über den Originaltext sowohl Ṭabarīs wie Bel'amīs verfügen.

Trotz alledem könnte man noch allenfalls Ṭabarī Glauben schenken und zwei Feldzüge annehmen, wenn man sich im gegebenen Fall auf Ṭabarī verlassen könnte. Wir sahen aber, daß beide Berichte Ṭabarīs mit dem Tode des Iṣpehbed und mit der Gefangennahme der al-Baḫtarīja enden. Und dies allein weist schon darauf hin, daß hier zwei verschiedene Berichte über ein und dasselbe Ereignis zugrunde liegen können. Vergleicht man nun seine Erzählung mit den Berichten der anderen Autoren, so ergibt sich, daß letzteres höchstwahrscheinlich auch wirklich der Fall ist.

Hinsichtlich der in den verschiedenen Berichten genannten Feldherren ergeben sich folgende vier Varianten.

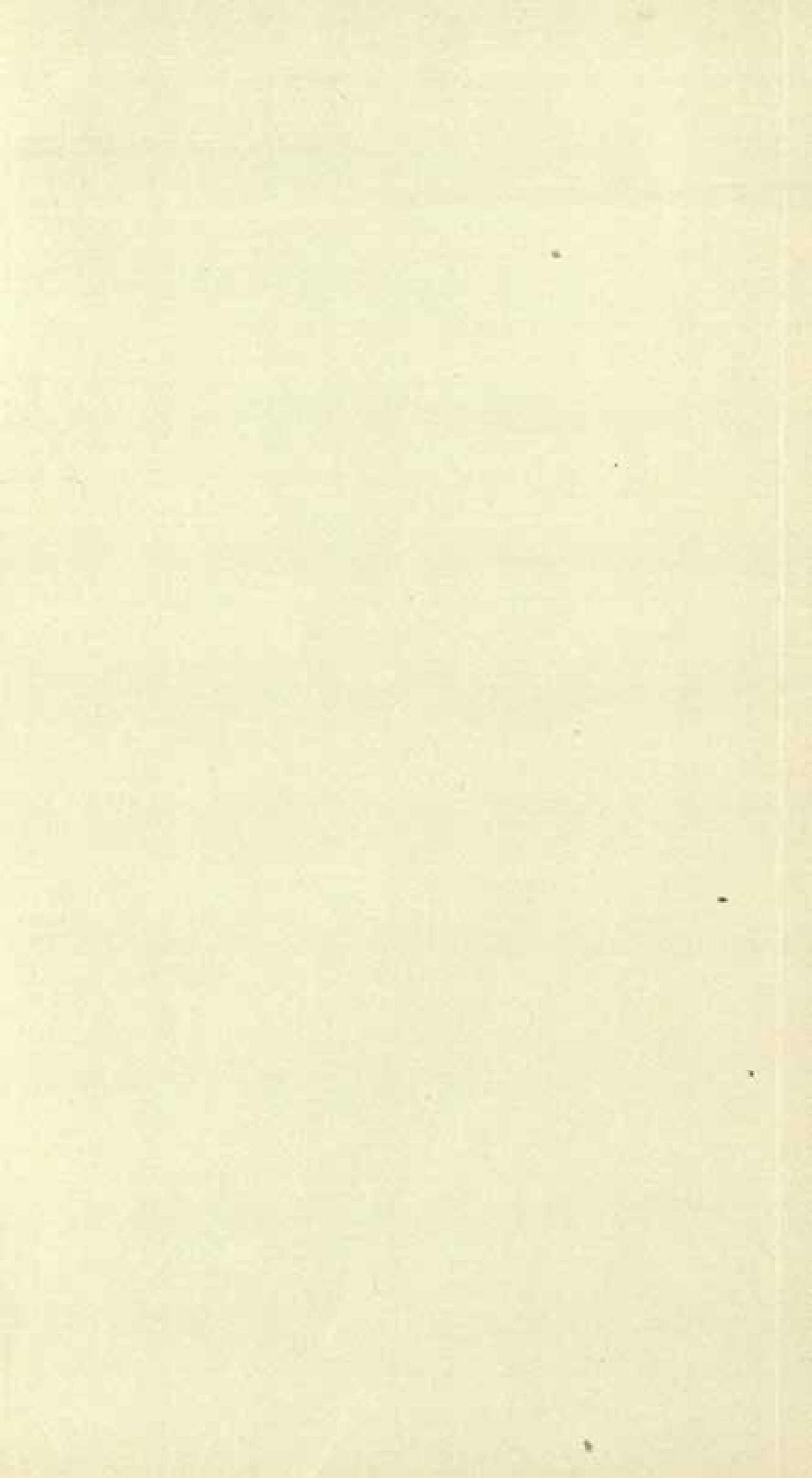
1. Abū 'l-Ḫaṣīb und Ḫāzim Ibn Ḫuzaima als Feldherren und 'Omar Ibn al-'Alā' als Hauptheld. Diese Namen finden wir bei Ṭabarī in der ersten Erzählung und im *Kitāb al-'ujūn*. Hierher ge-

---

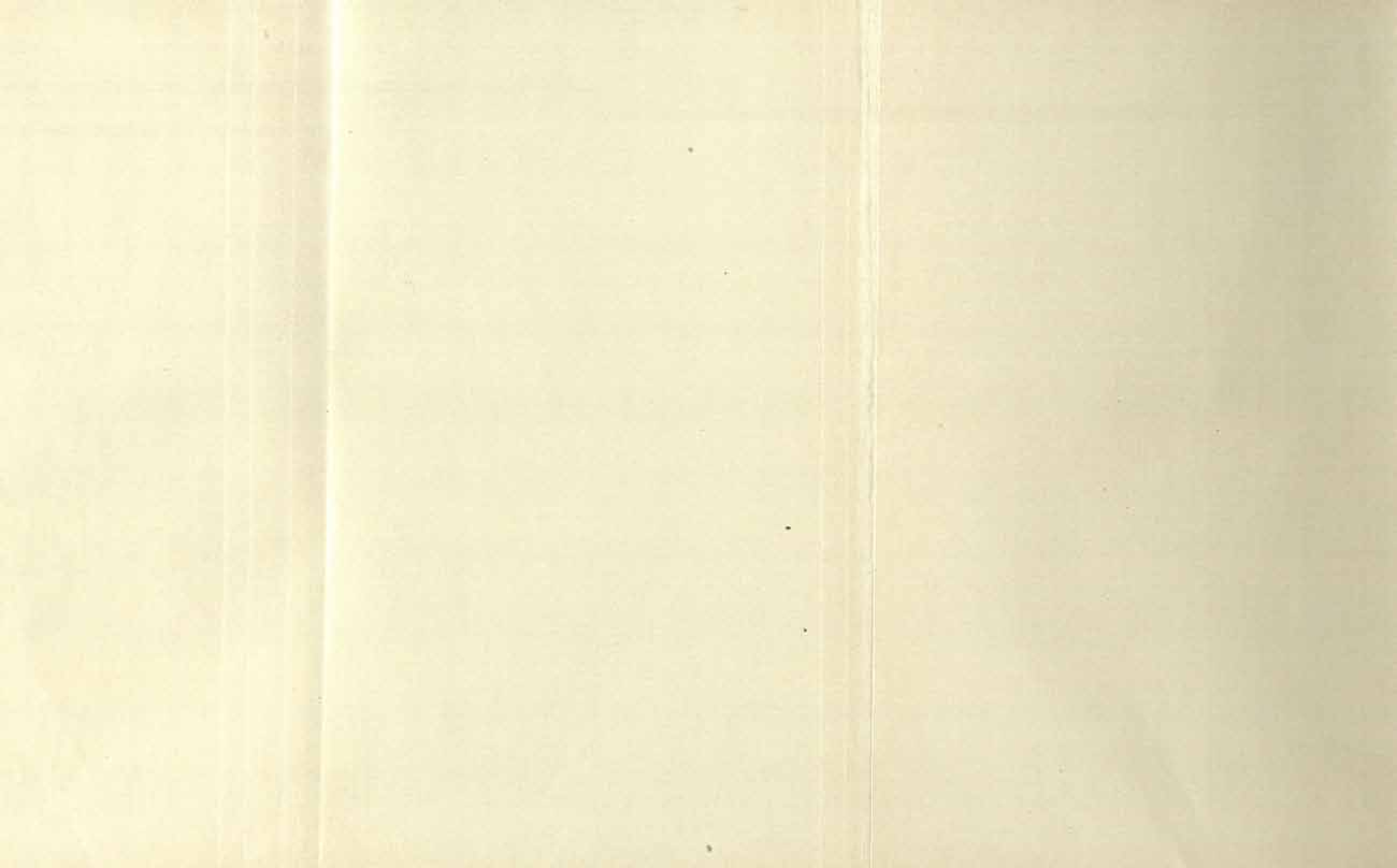
1 Ibn Kesīr stellt (s. KRAFFT, *Über Herrn Olshausens Entzifferung der Pehlewi-Legenden* 7. *Wiener Jahrbücher* CVI) die Sache so dar, daß zuerst nur 'Omar geschickt wurde, der das Land eroberte, den Fürsten in seinem Schlosse gefangen nahm, aber dann frei nach Dailem entließ. Im folgenden Jahre empörte sich der Iṣpehbed und darauf folgt die zweite Erzählung Ṭabarīs. Nach Ibn Kesīr wurde al-Mahdī im Jahre 141 nach Ḫurāsān geschickt. Ebenso, sagt KRAFFT, wird die Eroberung auch bei Muneǧǧim Bašy erzählt.

2 DORN, *Muhammedanische Quellen* IV 444—445; Handschr. des Instituts für Orient. Sprachen in Petersburg fol. 362b.

3 Бартольдъ, *Хафизи Абру и его сочиненія* (*Сборникъ статей учениковъ В. Р. Розена*, СПБ. 1897, p. 24).




KARTE VON TABARISTAN
NACH A.F. STAHLS „REISEROUTEN IM NÖRDL. PERSIEN"
UND ANDEREN KARTEN
Maßstab 1 : 825000
Kilometer
Farsach
Rescht
Sahtser
Mandjil
Kazwin
Saudj Bulag
Kelardascht
Kudjur
Nur
Amol
Laridjan
TEHERAN
Bucht v. Asterabad
Bestam
Schahrud
Semnan
Atrek
Gurgan
Firuz Kuh
Damgan
Daulatabad



hören wohl auch Bel'amī, der nur 'Omar, und Ḥāfiẓ-i Abrū, der Ḫāzim und 'Omar namentlich anführt.

2. Abū 'l-Ḫaṣīb und Abū 'Aun als Feldherren — in der zweiten Erzählung bei Ibn al-Faqīh.

3. Ḫāzim ibn Ḫuzaima und Rauḥ ibn Ḥātim als Feldherren und Abū 'l-Ḫaṣīb als Hauptheld bei Belāḏurī, zweite Erzählung bei Ṭabarī, erste Erzählung bei Ibn al-Faqīh, und, mit Auslassung des Abū 'l-Ḫaṣīb, Ja'qūbī.

4. Abū 'l-Ḫaṣīb und Abū 'Aun als Feldherren und 'Omar als Hauptheld bei Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn.

Dem Inhalt nach sind die Erzählungen 1 und 2 einander so ähnlich, daß man, trotz der verschiedenen Namen der handelnden Personen, von vornherein kaum daran zweifeln kann, daß es sich um ein und dasselbe Ereignis handelt. Nr. 3 unterscheidet sich von Nr. 1 und 2 durch die Erzählung von der Zeit, welche angewandt wurde, um die belagerte Festung zu Fall zu bringen, und durch die Nennung Rauḥ Ibn Ḥātims. Vereinigen läßt sich dieser Bericht mit den beiden vorhergehenden, indem man ihn für eine detaillierte Schilderung der letzten Episode des Feldzuges hält. Nr. 4 ist sozusagen eine Vereinigung aller drei Berichte. Als handelnde Personen treten die Helden der ersten zwei Erzählungen auf, während das Ende ebenso ausführlich geschildert wird wie in Nr. 3, nur mit dem Unterschied, daß hier nicht Abū 'l-Ḫaṣībs List, welche einen höchst sagenhaften Eindruck macht[1], sondern eine Seuche die Festung zu Fall bringt.

Da fast alle handelnden Personen in Ṭabaristān den Statthalterposten innegehabt haben, ist es sehr wohl möglich, daß die Namen mit der Zeit verwechselt wurden und also keine ausschlaggebende Bedeutung bei Betrachtung dieser Ereignisse haben können.

Interessant ist die bis jetzt von mir unerwähnt gelassene Mitteilung Ibn al-Faqīhs (314) über den Feldzug des Ḫālid Ibn Barmak. Man beachte, daß hier wieder ein Statthalter genannt ist, so daß also, bis auf Abū 'l-'Abbās aṭ-Ṭūsī, alle sechs ersten Statthalter gegen den Iṣpehbed gekämpft haben müßten. Zur Bekämpfung des Iṣpehbed nach Ṭabaristān gesandt, bemächtigte sich Ḫālid aller der

[1] Über die Unglaubwürdigkeit dieser Zopyrusgeschichte vgl. MARQUART, *Die Assyriaka des Ktesias* (*Philologus*, Supplbd. VI 625—626). Es ist sehr bezeichnend, daß Ja'qūbī, der dieselben Feldherren nennt, die in der 3. Version vorkommen, gerade den Haupthelden fortläßt.

Schätze, welche die persischen Könige bei ihrer Flucht aus al-'Irāq nach Merw in den Bergen verborgen hatten. Dieser Feldzug des Ḫālid machte auf die Bewohner von Ṭabaristān einen solchen Eindruck, daß sie auf ihren Schilden bildliche Darstellungen von ihm und den Katapulten, die er in der Schlacht verwendet hatte, anbrachten[1]. Der Iṣpehbed, erzählt Ibn al-Faqīh weiter, nahm Gift und starb, den Maṣmuġān mit seinen Töchtern und deren Mutter, der Tochter des Iṣpehbed, schaffte Ḫālid nach Baġdād zu al-Manṣūr.

Von einem Feldzuge Ḫālids erzählen noch Jāqūt (I 244) und der Verfasser des Werkes *'aġā'ib al-maḫlūqāt wa ġarā'ib al-mawǧūdāt*, also wahrscheinlich, Aḥmed Ṭūsī (*Mélanges Asiatiques* VI 373). Letzterer Autor erzählt, daß, bevor Ḫālid ins Land kam, zwei Jahre lang Abū 'l-Ḫaṣīb Statthalter gewesen war. Andre Autoren erwähnen den Ḫālid an dieser Stelle überhaupt nicht. Nach ihren Angaben war Ṣāliḥ Ṣāḥib al-Muṣallā derjenige, welcher die Töchter des Iṣpehbed und des Maṣmuġān nach Baġdād abfertigte und von den Schätzen Besitz ergriff. Diese Überlieferung geht auf Aḥmed Ibn al-Ḥāriṯ und Ḫalīfa Ibn Ḫajjāṭ zurück. Wir finden sie im *Kitāb al-'ujūn* (DE GOEJE, *Fragm.* I 229); bei Ṭabarī (III 136—137) und bei Ḥāfiẓ-i Abrū (DORN, *Muh. Quellen* IV 445).

MARQUART, *Ērānšahr*, 132—133[2], meint, der Feldzug Ḫālids

---

1 DORN, *Mélanges Asiatiques* VI 651, übersetzt die betreffende Stelle folgendermaßen: „Die Ṭabaristāner bildeten nach diesen Siegen auf ihren Schilden und auf den Wurfmaschinen, womit er sie beschossen hatte, den Chalid ibn Bermek ab" und meint, die entsprechende Stelle der *'aġā'ib al-maḫlūqāt* (vgl. *Mél. as.* VI 373) sei ebenso aufzufassen. Ich finde, der Text Ibn al-Faqīhs kann nur so aufgefaßt werden, wie ich ihn übersetze.

2 MARQUART, der drei Feldzüge unter al-Manṣūr annimmt, sieht in den auf uns gekommenen Münzen Ḫūršīds eine Bestätigung für die Angaben Ibn al-Faqīhs. Die ununterbrochene Münzreihe Ḫūršīds, sagt er, schließt mit dem Jahre 108 (= 141), dem Jahre der ersten Eroberung. Weiter gibt es Münzen aus den Jahren 111 (= 144) und 114 (= 147), die also den erneuten Aufständen des Iṣpehbed entsprechen würden. Nach meiner Berechnung sind hier die Jahre der *Hiğra* nicht ganz richtig angegeben und müssen um ein Jahr verschoben werden: 142, 145, 148. MARQUART kannte die Münzen der Jahre 109 (Eremitage nº 16), 113 (TORNBERG, *Symbolae* III 25—26 nº 65, *Nova Acta R. Soc. Scient. Upsal.* 3 ser. II 1856—1858) und 115 (Eremitage nº 18) nicht und las mit MORDTMANN auf den Münzen des Jahres 110 die Jahreszahl 60 (*ZDMG.* XIX 486 nº 76). Meiner Ansicht nach schließt die ununterbrochene Münzreihe mit dem Jahre 111 und dann kennen wir Münzen der Jahre 113, 114 und 115. Münzen vom Jahre 112 sind fürs erste noch nicht zum Vorschein gekommen, ich halte das aber für

sei als Resultat einer neuen Empörung des Iṣpehbed anzusehen und sei also der dritte ṭabaristānische Feldzug unter al-Manṣūr. Nach Ibn al-Faqīhs Erzählung zu urteilen, hat MARQUART darin recht. Dieser Autor zählt nämlich am betreffenden Orte die verschiedenen Statthalter Ṭabaristāns auf und gibt an, wie lange jeder einzelne Statthalter im Amte war. Bei Ḫālid angelangt, sagt er, Ḫālid habe das Amt eines Statthalters fünf Jahre lang bekleidet, und fügt hinzu: „er verrichtete Wunderdinge und bemächtigte sich der Schatzkammern der persischen Könige in aṭ-Ṭāq und der Töchter des Maṣmuġān" (*BGA*, V 311). Daraus folgt eigentlich, daß Ḫālid von den Schätzen eben während seiner Statthalterschaft Besitz ergriffen hat. Andrerseits steht dies aber in direktem Widerspruch zu den Angaben Ṭabarīs, welcher erzählt, daß aṭ-Ṭāq schon von 'Omar Ibn al-'Alā' erobert wurde und daß die Schätze der Festung, in welcher sich die Ṭabaristāner bis zuletzt verteidigten, von Ṣāliḥ Ṣāḥib al-Muṣallā entgegengenommen wurden. Ṭabarī sowohl wie Ibn Isfendijār lassen die Töchter des Iṣpehbed und des Maṣmuġān auch viel früher nach Baġdād geschafft werden. Der Iṣpehbed vergiftete sich im Jahre 144, die Münzen mit dem Namen Rauḥ[1] beweisen, daß Ḫālid nicht vor 147 Statthalter wurde. Ibn al-Faqīh erzählt, daß der erste, der ins unzugängliche aṭ-Ṭāq eindrang, Minūčehr war, der dort seine Schatzkammer einrichtete. Danach kam es auf Māzjār, welcher sich aller der Schätze aṭ-Ṭāqs bemächtigte[2]. Hier widerspricht sich Ibn al-Faqīh selbst, sonst hätte er an der betreffenden Stelle Ḫālid erwähnt. Ṭabarī ist aber in dieser Frage auch höchst unzuverlässig. Beide Berichte über die Feldzüge nach Ṭabaristān unter al-Manṣūr beendet er mit der Mitteilung, daß die Prinzessinnen nach Baġdād gebracht wurden und daß der Iṣpehbed starb. Die eine Prinzessin nennt er hierbei beide Male al Baḫtarīja,

einen bloßen Zufall. Eine genauere Untersuchung über die Münzen Ṭabaristāns hoffe ich in nächster Zeit dem Druck zu übergeben. Hier will ich nur betonen, daß sich aus der Nennung Ḫūršīds auf den Münzen, meiner Meinung nach, keine Schlüsse ziehen lassen, da die Statthalter, allem Anschein nach, erst unter Ḫālid im Jahre 116 in eigenem Namen zu prägen anfingen.

1 LANE POOLE, *Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum* IX 43 No. 56d. pl. IV. Die Buchstaben am Rande des Avers müssen nicht نوح, sondern روح gelesen werden, wie das auf einem ebensolchen, etwa vor 12 Jahren von der Eremitage erworbenen Dirhem ganz klar zutage tritt.

2 Ausführliche Beschreibungen von aṭ-Ṭāq geben, außer Ibn al-Faqīh, Jāqūt, III 490 (am ausführlichsten), und Zakarījā Qazwīnī, II 238—239.

so daß gar kein Zweifel sein kann, daß er beide Male von einem und demselben Ereignis spricht.

Eine Aufklärung finden wir bei Jāqūt, I 244, der den Ḫālid nicht aṭ-Ṭāq, sondern Ustūnāwend[1], die Festung von Dunbāwend, in der Nähe von ar-Rai belagern läßt. Als Gegner Ḫālids, mit dem er Krieg führte, nennt Jāqūt nicht den Iṣpehbed, der ja auch zur Zeit von Ḫālids Statthalterschaft längst tot war, sondern den Maṣmuġān, den Herrn jener Gegend. Von Schätzen, die bei Einnahme dieser Festung erbeutet wurden, spricht Jāqūt nicht, wohl aber von zwei Töchtern des Maṣmuġān, welche beide nach Baġdād gebracht wurden und von denen die eine al-Baḫrīja hieß und Mutter des al-Manṣūr Ibn al-Mahdī wurde. Aus dieser Mitteilung sehen wir, daß Jāqūt im letzteren Falle dieselbe Begebenheit meint, welche Ṭabarī am Schlusse seiner beiden Feldzugsberichte erzählt. Ibn al-Faqīh nennt hier (314) drei Prinzessinnen, während er dort, wo er vom Feldzuge des Abū 'l-Ḫaṣīb spricht, keine einzige erwähnt. Die eine, Umm Ibrāhīm Ibn al-'Abbās, nennt Ṭabarī am Schlusse seines ersten Berichtes, die zweite, Šakla, tritt in Ṭabarīs zweitem Bericht auf, die dritte endlich, die den al-Mahdī heiratete und Mutter des Isma'īl Ibn al-Mahdī wurde, ist wahrscheinlich mit der al-Baḫtarīja identisch[2]. Unerwähnt läßt Ibn al-Faqīh die بحير. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß mit den Namen der gefangengenommenen Prinzessinnen eben solch eine Konfusion entstanden ist, wie überhaupt mit dem ganzen Bericht über die Eroberung Ṭabaristāns, und daß der Feldzug Ḫālids nicht eine Eroberung Ṭabaristāns zum Ziele hatte, sondern, eben wie Jāqūt auch angibt, die Bekämpfung des Maṣmuġān. Mit Ṣāliḥ Ṣāḥib al-Muṣallā hat es wohl die Bewandtnis, daß er nach Eroberung Ṭabaristāns hingeschickt wurde, um die Siegesbeute in Empfang zu nehmen, während Ḫālid einige Jahre später, als Statthalter, den Maṣmuġān bezwang und dessen Töchter nach Baġdād abführte[3].

1 H. RAWLINSON (*Proceed. R. Geogr. Soc.*, New Ser. V 172) identifiziert dies Ustūnāwend mit der Festung Fīrūzkūh.

2 Vgl. *BGA* V 314, Anm. e.

3 Mir ganz unverständliche Daten gibt LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate* 371—372. Mit Hinweis auf die eben angeführte Stelle Jāqūts behauptet er, daß der Iṣpehbed von Jaḥjā Ibn Ḫālid bekämpft wurde und daß dieser selbe Jaḥjā Ibn Ḫālid auch die Töchter des Iṣpehbed nach Baġdād geschafft habe. Die eine Tochter soll den Namen Baḫrīja gehabt haben, der Chalife al-Manṣūr soll sie geheiratet und mit ihr den späteren Chalifen al-Mahdī gezeugt

Die Festung, welche den Muḥammedanern bis zuletzt Widerstand leistete, nennt Ibn al-Faqīh aṭ-Ṭāq. Diese Festung, sagt er, war früher die Schatzkammer der persischen Könige. Der erste, der sie dazu verwendete, war Minūčehr. Später bewahrte hier Māzjār seine Schätze. Diese Nachrichten passen nicht so recht zu den Angaben anderer Autoren; deshalb ist es notwendig, jeden Punkt dieses Berichtes einzeln zu untersuchen.

Ibn al-Faqīh, 310, erzählt, daß sich in der Nähe von aṭ-Ṭāq eine Quelle befinde, die, wenn sie verunreinigt wird, einen Sturm hervorrufe, der so lange anhalte, bis das Wasser wieder rein ist. Ebenso Jāqūt III 490—491. Zakarijā' Qazwīnī, II 239, 270, und Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, 277, erzählen dasselbe von einer Quelle Bādḫāne, 5 Meilen von Dāmġān[1]. Auch Abū 'l-Faḍl al-'Allāmī (*Akbarnāma*, transl. by H. BEVERIDGE, *Bibl. Ind.*, new ser. n⁰ 910 I 435) bezieht dies Naturwunder auf eine Quelle bei Dāmġān[2]. Im Jahre 951 H. soll der Bāberide Humājūn diese Quelle in Augenschein genommen haben.

Nun erzählt HOLMES, *Sketches on the Shores of the Caspian*, 320—322, bei Beschreibung seiner Reise von Astrābād nach Semnān, daß er ca. 3 Meilen von Čahārdih an den Ruinen einer großen kreisförmigen Befestigung vorübergekommen sei; 3 oder 4 Meilen von

---

haben. Man darf doch nicht vergessen, daß al-Mahdī zur Zeit der Eroberung von Ṭabaristān schon Statthalter von Ḫurāsān war. Baḥrīja oder Baḫtarīja wurde eben von diesem al-Mahdī geheiratet und ihr Sohn hieß Manṣūr. Dieser Manṣūr Ibn al-Mahdī war im Jahre 196 Statthalter von al-Baṣra (Ṭabarī III 857), nahm in Jahre 199 an der Unterdrückung des Aufstandes des Abū 's-Sarāja teil (Ṭabarī III 980) und wurde im Jahre 201, da er sich nicht Chalife nennen lassen wollte, von der Bevölkerung Baġdāds zum Emīr und Stellvertreter al-Ma'mūns in al-'Irāq gewählt (Ṭabarī III 1001, 1005—1006).

1 Beide Autoren schreiben dies selbe Naturwunder auch einer Quelle auf dem Berge Ṭāriq in Ṭabaristān zu (Zakarījā Qazwīnī I 167; *Nuzhat al-qulūb* 197, 198). Ṭāriq, das bei keinem älteren Schriftsteller erwähnt wird, ist wohl nur ein Schreibfehler für Ṭāq. Außerdem wird dasselbe auch von einer Quelle bei Ġazna erzählt (Zakarijā Qazwīnī I 193; *Nuzhat al-qulūb* 278). Bāber erzählt, er habe über solch eine Quelle bei Ġazna in einigen Büchern gelesen. Zur Zeit Sebuktegīns soll sie eine ganze Armee vernichtet haben. Bāber hat selbst in Ġazna Nachfragen angestellt, aber nichts Positives mehr ermitteln können. (Bāber, ed. ILMINSKI 171; Übers. PAVET DE COURTEILLE I 305; Übers. LEYDEN and ERSKINE 149—150; RITTER, *Erdkunde* VI, 1 p. 143).

2 PRICE, *Chronological Retrospect* III 840—841, bezieht diese Worte Abū 'l-Faḍls auf Besṭām.

dieser Festung entfernt, sagt er, befindet sich, zwischen Čahārdih und Češme-i 'Alī, eine Quelle, Gendāb genannt, die sich gerade durch dies Naturwunder auszeichnen soll. HOLMES warf versuchsweise etwas Schmutz ins Wasser, aber der Himmel blieb ebenso unbewölkt wie vorher. Trotzdem glaubt die Bevölkerung der umliegenden Dörfer fest an das Wunder.

MORIER[1], BODE[2], BLARAMBERG[3], RITTER[4], MELGUNOF[5], EASTWICK[6] und CURZON[7] nennen die Quelle, die sich durch besagtes Naturwunder auszeichnet, nicht Gendāb[8], sondern Češme-i Bād. FERRIER[9] erzählt, daß alljährlich von Anfang Mai bis Ende September in Dāmġān ein fürchterlicher Wind wehe; EUAN SMITH[10] zufolge, schreiben die Perser dies der Wirkung einer Quelle zu, welche, 2 *Farsaḫ* von Dāmġān entfernt, im Gebirge springen soll und, verunreinigt, einen Sturm hervorrufe. FRASER[11] erzählt diese selbe Geschichte von einer Quelle bei Dewletābād, 10—12 Meilen südwestlich von Dāmġān[12]. Allerdings ist hier zu bemerken, daß weder TRUILHIER[13], noch CL. CLERK[14] oder R. GIBBONS[15] an den Or-

---

1 MORIER, *A Second Journey* 370. Sein Reisegefährte CAMPBELL machte denselben Versuch wie HOLMES, mit dem gleichen Resultat.

2 BODE, *Očerki turkmenskoi zemli* (*Otečestwennyja Zapiski* 1856, 144—145).

3 BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije Persii*, 181.

4 RITTER, *Erdkunde von Asien* VI, 1, p. 510.

5 MELGUNOF, *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres* 144—145.

6 EASTWICK, *Journal of a Diplomate's three Years Residence in Persia*, London 1864, II 161.

7 CURZON, *Persia and the Persian Question*, I 287, zitiert noch FRASER, *A Winter's Journey*, II 400, ein Werk, welches ich leider nicht benutzen konnte, und BAKER, *Clouds in the East*, 138. Letzteres Zitat ist falsch.

8 BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon Persii*, Maršrut No. 1, p. 1—4, kennt einen Ort Kondab etwas nördlich Bārkulā. MACGREGOR, *Narrative of a Journey through the Province of Khorasan* II 156—157, nennt so einen Fluß und Ort zwischen Tāš und dem Čālčāljānpass, bedeutend östlicher als Čahārdih. NAPIER, *J. R. Geogr. Soc.* 46, p. 73, nennt diesen Fluß Gaadab. (Wohl ein Druckfehler.)

9 FERRIER, *Caravan Journeys* 72.

10 *Eastern Persia, an Account of the Journeys of the Persian Boundary Commission* 1871—72, I 381.

11 FRASER, *Narrative of a Journey into Khorassan* 312—313.

12 Vgl. RITTER VI, 1 p. 463.

13 *Bull. Soc. Géogr.* IX 1838, p. 127—133.

14 *Journ R. Geogr. Soc.* XXXI 1861, p. 40.

15 *Journ. R. Geogr. Soc.* XI 1841, p. 151.

ten, wo sie von Dewletābād sprechen, diese Quelle erwähnen. Die Vermutung liegt daher nahe, daß FRASER dasselbe Češme-i Bād meint[1]

Nun gibt es ein Dorf Tāq oder Tōq, das gerade in dieser Gegend, etwa 5 Meilen nördlich von Dāmġān liegt[2]. MELGUNOF, 144, sagt von diesem Dorfe, daß es von Mauern mit Schießscharten umgeben sei und wie eine Festung aussehe. TOMASCHEK, l. l., (ebenso DORN, *Reise nach Masanderan*, 158) identifiziert dieses Tāq mit der Festung der Iṣpehbede, welche von den arabischen Autoren erwähnt wird. „Nach Beladhori", schreibt er, „war Tāq eine Veste in Ṭabaristān, auf der Route nach Qūmis, wohin sich beim Anzug der Araber der Aspahbed des Landes geflüchtet hatte." Der Hinweis auf Belāḏurī ist hier nicht richtig, denn Belāḏurī erwähnt die Festung aṭ-Ṭāq überhaupt nicht[3]. Erwähnt wird sie, wie wir gesehen haben, bei Ṭabarī und Ibn al-Faqīh. Nach Ibn al-Faqīh soll der Iṣpehbed gerade in dieses Ṭāq mit der Wunderquelle geflohen sein. Die Lage dieses heutigen Ṭāq paßt aber nicht recht zu den Berichten der ara-

1 D'HERBELOT, *Bibliothèque orientale* 152, sagt, daß Badkhaneh der Name einer Quelle in der Provinz Dāmġān ist, in der Nähe einer Ortschaft Hava. Die Quelle, sagt d'HERBELOT, wird auch Češmebād genannt, weil dort zu einer gewissen Jahreszeit ein so heftiger Wind weht, daß Mensch und Tier in die Höhe gehoben und sogar Bäume entwurzelt werden. Havat liegt, nach HOLDICHs Karte, etwa 30 Meilen nordwestlich Dāmġān. (S. auch die russische Generalstabskarte, Tiflis 1886; 20 Werst = 1 Zoll). Es ist bemerkenswert, daß einige Reisende im Tal des Sefīdrūd, oberhalb Menġils (südlich Enzeli) auch einen sehr starken Nordwind beobachtet haben. Dort kann ein Fußgänger nur mit weit vorgebeugtem Kopf und großer Anstrengung vorwärtskommen (POLAK, *Mitteil. d. Geogr. Gesellsch. Wien* 1883, p. 57; HOUTUM SCHINDLER, *Z. Ges. f. Erdkunde* XIV 1879, p. 121; RAUSCH V. TRAUBENBERG, *Hauptverkehrswege Persiens*, Halle 1890, p. 58). Eine wissenschaftliche Erklärung dieses Phänomens gibt HOUTUM SCHINDLER, a. a. O.

2 TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Persien* I 82 (*S. B. phil. hist. Classe d. Wiener Akad.* 1883). Ebenso ist die Entfernung auf der Karte von HOLDICH angegeben. Vgl. DORN, *Caspia*, 128; dagegen MORDTMANN, *Hekatompylos* (*S. B. k. bayer. Akad.* 1869, 529).

3 Belāḏurī, 402, erwähnt nur den Ort aṭ-Ṭāq in Seġestān, vgl. *BGA* I 247; II 303; III 306, 350; Jāqūt III 491. Unter den vielen bei VULLERS, *Lex. pers. lat.* II 527, angegebenen Bedeutungen des Wortes *ṭāq* ist auch „nomen urbis in Sīstān et nomen arcis in Ṭabaristān" zu lesen. VULLERS beruft sich dabei auf BARETTO, *Šems al-luġat*, Calcutta 1806, und auf zwei Stellen bei Mirkhond *Hist. prim. reg.* 157—158, 39, 10 (fälschlich 18 angegeben) und *Hist. Gaznev.* 118. An beiden letztgenannten Orten wird nur das in Seġestān gelegene Ṭāq erwähnt.

bischen Autoren über den Feldzug, und deshalb scheint es mir geboten, bei diesem Punkte etwas länger zu verweilen.

Ibn al-Faqīhs Bericht zufolge, rückte Abū 'l-Ḫaṣīb längs dem Wege, der nach Ǧurǧān führt, und Abū 'Aun — längs dem Wege, der nach Qūmis führt, vor. Ibn Isfendijār läßt den Abū 'Aun längs dem Ǧurǧāner Wege vorrücken, den Abū 'l-Ḫaṣīb aber längs der Straße von Zārim und Šāhkūh.

Der Weg von Ǧurǧān nach Ṭabaristān ist ganz klar. Er führt von Ǧurǧān über Astrābād nach Tamīsa (*BGA* I 216; II 275) Außer diesem Wege nach Ṭabaristān erwähnen die arabischen Geographen des X. Jahrhunderts nur noch den direkten Weg von ar-Rai nach Amul (*BGA* I 214—215; II 274; III 372). Ibn al-Faqīh (303) erwähnt noch kurz eine Straße von al-Ǧibāl (*Ṭarīq al-Ǧibāl*), an welcher der Ort Šalanba, 30 Farsaḫ von Sārī entfernt, gelegen haben soll. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 118) ist ein Ort Šalambe verzeichnet, südlich von der Stadt Demāwend, an der Straße Ṭeherān—Fīrūzkūh.[1] Daraus kann man

---

1 Von Sārī über Fīrūzkūh nach Šalambe sind STAHLs Karte zufolge wirklich gegen 30 *Farsaḫ*. Šalanba und Wīma werden von Iṣṭaḫrī 209 (Ibn Ḥauqal 270. Jāqūt III 315 hat Šalamba) als zum Gebiet von Dunbāwend gehörig erwähnt.

OUSELEY, *Travels* III 331 (vgl. RITTER VI, 1 p. 566—567), meint, Wīma sei eine falsche Schreibung für Dīma (vgl. DORN, *Muh. Quellen* IV 39) und der Ort mit der Stadt Demāwend identisch. Dies wird wohl kaum richtig sein, denn Ibn al-Faqīh, 274, nennt beide Orte (Wīma und Dunbāwend) nebeneinander, allerdings aber nur an dieser einen Stelle, während Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥauqal, Muqaddasī, Ibn Ruste und Mas'ūdī, und auch Jāqūt und Abū 'l-Fidā, nur den Berg und die Provinz Dunbāwend erwähnen.

STAHL, *Peterm. Mitteil.* 1907, p. 128, identifiziert Wīma mit Fīrūzkūh. Nach Angabe Jāqūts, IV 944, war Wīma ein Städtchen in Ǧibāl, zwischen ar-Rai und Ṭabaristān. Ihm gegenüber lag die Festung Fīrūzkūh. Diese Definition: „zwischen ar-Rai und Ṭabaristān", wäre dieser Identifizierung entschieden hinderlich; wenn man aber in Betracht zieht, daß der Weg von ar-Rai nach Sārī wirklich über Fīrūzkūh führt, gewinnt STAHLs Ansicht an Wahrscheinlichkeit, zumal Jāqūt, I 786—787 (vgl. III 930), sagt, daß die Festung Fīrūzkūh über Wīma emporrage und daß ihr gegenüber in der Niederung Semnān liege. Ẓahīr ad-Dīn, 338, sagt, Wīma sei ein Ort in der Nähe der Feste Fīrūzkūh. Da Ẓahīr ad-Dīn an dieser Stelle erzählt, daß das Gebiet von Demāwend von einem Türken Pūlād Qijā verwaltet werde, aber Wīma scheinbar nicht zu diesem Gebiet gehörte, ist wohl anzunehmen, daß es näher zur Festung Fīrūzkūh lag, als die Stadt Demāwend.

MARQUART, *Ērānšahr* 127, nennt Šalanba den Hauptort des Distriktes von Demāwend. Iṣṭaḫrī 209 zufolge (ebenso Ṣādiq Iṣpahānī; OUSELEY, *Travels*

schließen, daß Ibn al-Faqīh unter der Straße von al-Ǧibāl die Straße meint, die von Sārī über Fīrūzkūh nach ar-Rai führte. Es könnte aber ev. auch die Route Āmul — ar-Rai damit gemeint sein.

Die Straße von Qūmis nach Ṭabaristān wird nirgends erwähnt, wohl aber eine Straße von Qūmis nach Ǧurǧān. Diese Straße führt von Besṭām über Ǧuhaina nach Ǧurǧān. (*BGA* I 217; II 276; III, 372). TOMASCHEK (*S. B. d. Wiener Akad. ph.-hist Klasse* 1883, 83) zufolge, ist Ǧuhaina identisch mit dem heutigen Rāmijān, welches, nach MELGUNOFs (114) Beschreibung, ein Dorf im *Bulūk* Fenderisk, 15 *Farsaḫ* von Astrābād entfernt, ist[1]. Diese Straße kann höchstens der Feldherr benutzt haben, welcher von Ǧurǧān aus einrücken sollte, um eben nach Ǧurǧān zu gelangen, nicht aber der Feldherr, welcher von Qūmis her vorging.

Bekannt ist der *Bulūk* Šāhkūh u Sāwer (MELGUNOF 114[2]; HOLMES l. l. 284, 291) im Gebirge an der Grenze der drei Provinzen Astrābād, Šāhrūd—Besṭām und Māzanderān. (MELGUNOF, 102). Ebendort befindet sich der Berg Šāhkūh, dessen mit Schnee bedeckter Gipfel vom Meere aus sichtbar ist (MELGUNOF. 21; 134). Zwei Dörfer führen diesen Namen, das eine, Bālā-i Šāhkūh, liegt links vom Wege, am Abhang eines Berges, das andere, Pāin Šāhkūh, liegt auf einer Erhöhung, am Fuße des Gebirges. Endlich kennt MELGUNOF, 131, noch ein Flüßchen Šāhkūh, das auf dem Gebirge Ǧelālī, in der Nähe von Šāhkūh entspringt, zwischen zwei parallel laufenden Gebirgsketten in das Tal Čaman Sāwer herabfließt, und in die Nīkāh mündet, welche östlich von Sārī fließt und unter dem Namen

---

III 331, der den Ort Dīma nennt) sollte man eher meinen, Wīma wäre der Hauptort gewesen, wie auch LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate* 371, angibt und scheinbar auch DE GOEJE meinte (*BGA* III 392a). Die Angabe in WÜSTENFELDs Jāqūt, III 503, daß Wīma nur sechs *Farsaḫ* von Māmṭīr entfernt war, ist schon von DE GOEJE (*BGA* V 302i; vgl. Jāqūt V 297) richtiggestellt worden.

1 S. die Karte bei ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon*. Nach DORN, *Reise nach Masanderan* 84, beträgt die Entfernung bloß 13 *Farsaḫ*; nach BENDEREW (*Astrabad-Bastamskij rajon*, Maršrut No 14, p. 175—177) — 74 Werst. BODE (*Otečestwennyja Zapiski* 1856 p. 178—179) brauchte von Astrābād bis Rāmijān 3 Tage. Er sagt, daß zwischen Rāmijān und dem Flusse Ǧurǧān eine Entfernung von 3 *Farsaḫ* ist. Von Rāmijān bis Besṭām sind 2 Tagereisen.

2 In der deutschen Ausgabe steht Šāhkūh i Sāwer, weil der Übersetzer das russische i (= und) für eine Iḍāfetverbindung gehalten hat. Vgl. die russische Ausgabe 72.

Kōrbārān ins Meer fällt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unter der Route von Zārim und Šāhkūh dieselbe Straße gemeint ist, welche Ibn al-Faqīh *Ṭarīq Qūmis* nennt.

Die kürzesten Straßen von Šāhrūd nach Astrābād, resp. nach der Meeresküste, führen hauptsächlich über Tāš oder über Česme-i 'Alī[1]

A. Über Tāš.

1. Von Šāhrūd nach Tāš, dann über den Paß Weğmenū nach Heftčešme, über den Paß Ğilenk Bulend[2] ins Tal von 'Alīābād und über den Paß Qūzluq durch das Tal Garm Dašt und am Dorfe Kijāret vorbei nach Astrābād[3].

2. Von Tāš über den Paß Čālčāljān nach Šāhkūh-Bālā; von dort ins Čārbāğtal hinunter und über einen steilen Gebirgspaß (MACGREGOR ging über den Talūpaß) des Larehgebirges in das Zijārettal; an den Quellen Sijāḫāne und Šerbet, wo sich der Fels Taḫt-i 'Omar befindet, nach Zijāret, welches 2 1/2 Stunden von Astrābād entfernt ist[4].

---

1 Die bequemste Straße von Šāhrūd nach Astrābād führt über den Gebirgspaß Surme und weiter durch den *Bulāk* Ketūl. Im ganzen 111 1/4 Werst (BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon*, Maršrut No. 9, p. 76—91). Weniger bequem ist der nahe davon gelegene Weg über den Paß Gurei, 118 Werst. (ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon* I 186—188, II 7.

2 So MELGUNOF. LOVETT nennt ihn Jaling Miling, RABINO — Jerin Berin.

3 LOVETT, *Proceedings R. Geogr. Soc.* new ser. V, 76—78; MELGUNOF 141—143, CONOLLY, *Journey to the North of India* I 182 (*Rāh-i Qūzluq*, im ganzen 18 *Farsaḫ*; BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije* 179; BOWER and GOLDSMID (*Proceed. R. Geogr. Soc.* XVII, 1873, p. 193—194) zufolge 75 Meilen; RITTER VI, 1 p. 474; MACGREGOR, *Narrative of a Journey* II 156, 158; KHANIKOFF, *Mémoire sur la partie méridionale de la Perse Centrale* 72—73; STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118 p. 16; Sven HEDIN, *Genom Khorasan och Turkestan* 89—97; SARRE, *Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 111; RABINO, *Diplomatic and Consular Reports*, annual series 1909, No. 4381 p. 19; BODE, *Nouv. Annales des Voyages* 1852, I p. 239; CL. CLERK, *J. R. Geogr. Soc.* XXXI 1861, p. 41; RAUSCH VON TRAUBENBERG, *Hauptverkehrswege* 63. Am ausführlichsten beschrieben bei BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon*, Maršrut No. 8 p. 65—75 (93 Werst), und ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon* I 181—184, mit Karte (106 Werst) II 7, 98, 117. Jetzt geht hier eine Telegraphenlinie; S. STOLZE und ANDREAS, *Die Handelsverhältnisse Persiens* (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 77, 1885, p. 28; die Karte zu STAHLS Arbeit (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 118); *Eastern Persia Boundary Commission* I 379; RABINO, l. l., p. 4; BENDEREW, l. l., Maršrut No. 8, p. 68; ARTAMONOW, l. l. II 98.

4 LOVETT, l. l., 74—75, 82; BLARAMBERG 179—180; CONOLLY, l. l., I, 182—185 (16 *Farsaḫ Rāh-i Zijāret*); RITTER VI, 1 p. 474—475; MACGREGOR,

Die Straße von Qūzluq gilt für bequemer, die andere ist aber kürzer[1].

3. Von Tāš nach Šāhkūh-Bālā, dann längs dem Flusse Šāhkūh durch den Paß Ludian ins Sāwertal und durch den Paß Ǧehānnumā nach Astrābād, oder nach Westen — Rādkān-Bārkulā-Gez[2].

B. Über Češme-i 'Alī und Čahārdih.

Von Šāhrūd nach Westen über Mihmāndūstī[3] nach Čahārdih, weiter durch die Schlucht Šemšīrbur ins Tal Čaman Sāwer und von dort entweder nach Westen: Bārkulā—Gez oder mit MORIER und SVEN HEDIN nach Nordosten, über Ǧehānnumā nach Astrābād[4].

FORSTER (*Journey from Bengal to England* II 185—197; RITTER VI, I p. 475—479) ging von Šāhrūd nach Dih-i molla, dann nach Ṭāq, von dort nach „Killautau" (=Kelāta in der Nähe von Češme-i 'Alī), weiter nach „Killausir" (Kaleh-i sir auf LOVETTs Karte) an der Grenze von Hezār Ǧerīb, und durch diesen *Bulūk* in sechs Tagemärschen nach Sārī

BODE, *Očerki turkmenskoj zemli* (*Otečestw. Zapiski* 1856, p. 144) erwähnt drei Straßen von Dāmġān nach Astrābād, die alle drei über Čahārdih führen:

---

l. l., II, 156—159 (Road of Shahkooh and Zeearutt); RABINO, l. l. 19; CL. CLERK, l. l. 41; RAUSCH V. TRAUBENBERG, 62; BENDEREW, l. l. Maršrut No. 8 p. 65, 74; ARTAMONOW, l. l. I, 185—186, II 7, 98, 117 (100 Werst).

1 BLARAMBERG, l. l. 179; STAHL, l. l. 16; BENDEREW, l. l., Maršrut No 8 p. 74.

2 MELGUNOF, 131—140; NAPIER, *Journ. R. Geogr. Soc.* 46, p. 70—73; LOVETT, l. l. 74; ARTAMONOW, l. l. I 178—181; II 97, 117; BOWER, *Proceed. R. Geogr. Soc.* 17 p. 193, sagt, daß der Weg nach Gez ungefähr 2 Meilen von Tāš von der Qūzluqstraße abzweigt. MACGREGOR, l. l. II 157—158 nennt als Zwischenstationen auf der Route Šāhrūd—Bender-i Gez die Orte Marghazar, Aragee, Barkulla. Am ausführlichsten ist diese Route von BENDEREW, l. l., Maršrut No 1, p. 1—14 beschrieben worden.

3 Nach Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al qulūb* 174, müßte dies das alte Ḥaddāda sein und nicht Dih-i molla, wie TOMASCHEK (*S. B. phil. hist. Classe Wiener Akad.* 1883, p. 82) angibt. BLARAMBERG sagt, Ḥaddāda liege gegenüber Dih-i molla; HOUTUM SCHINDLER (*Nuzhat al-qulūb*, übers. v. LE STRANGE 168) sagt, Ḥaddāda und Mihmāndūst seien jetzt 2 verschiedene Dörfer, 10 Meilen von einander entfernt.

4 MELGUNOF, 143—145; BLARAMBERG, 181—182, 218; BODE, *Otečestwennyja Zapiski* 1856, 144; RITTER VI, 1 p. 475; MORIER, *A second Journey* 371—373; SVEN HEDIN, *Genom Khorasan och Turkestan*, 60—71 und Karte.

1. Dāmġān—Česme-i ʿAlī—Čahārdih—Sāwer—Mijāndere—Astrābād (Straße von Čemurz)[1].

2. Dāmġān—Česme-i ʿAlī—Čahārdih—Ġehānnumā—Astrābād (Straße von Ṣundūqšeken)[2].

3. Dāmġān—Česme-i ʿAlī—Čahārdih—Šāhkūh—Zijāret—Astrābād (Straße von Zijāret)[3]

Truilhier, l. l. 133, erwähnt noch zwei Straßen von Dāmġān nach Sārī: „De Damghan à Tchardey 6 *Fars.*, à Pabendey 4 *Fars.*, à Lai 6 *Fars.*, à Okorka 6 *Fars.*, à Sārī 6 *Fars.*"[4] und „De Damghan à Astanu 5 *Fars.*, à Sorkhadey 4 *Fars.*, à Kiousser 6 *Fars.*, à Chavilasch 5 *Fars.*, à Sari 6 *Fars.*"[5] und betont, daß alle diese Straßen gebirgig und schwer passierbar seien. Eastwick, *Journal of a Diplomates Residence* II 163, spricht von zwei guten Straßen, welche von Dāmġān nach Māzanderān führen und von denen die eine über Česme-i ʿAlī in drei Tagemärschen nach Sārī führen soll[6].

---

1 Vgl. Holmes, *Sketches*, 313—325. Dieselbe Route, nur von Čaman Sāwer über Bārkulā nach Gez beschreibt Artamonow, l. l. 176—178; II 97.

2 Hier scheint Bode ein Versehen untergelaufen zu sein. Ṣundūqšeken ist, nach Melgunof, 133, eine Bergschlucht, 2 *Farsaḫ* östlich Ġehānnumā und 3 Werst von der Schlucht Qūzluq (p. 134) entfernt. Der Zijāretpaß ist, nach Benderew, l. l., Maršrut No 8, p. 69, nur eine Werst westlich von Qūzluq. Wenn diese Angaben richtig sind, dann kann die Straße von Ġehānnumā schwerlich *Rāh-i Ṣundūqšeken* heißen. Vgl. Morier, *A Second Journey*, 381—382; Truilhier, *Bull. Soc. Géogr.* IX 1838, p. 133; Melgunof, 143; Sven Hedin, l. l. 51—71.

3 Truilhier, *Bull. de la Société Géogr.* IX 1838, p. 133; Artamonow, II 98; Benderew, l. l., Maršrut No 7, p. 48—64.

4 Auf der russischen Generalstabskarte (20 Werst = 1 Zoll), Tiflis 1886 ist ein Ort Pawendi angegeben, der in der Luftlinie über 6 *Farsaḫ* von Čahārdih entfernt ist. Die Orte Lai und Okorka (Ritter VI, 1 p. 469, hat statt des letzteren Namens Akorba) habe ich nirgends finden können. Leider habe ich die Reisebeschreibung Niedermeyers, welcher gerade Hezār Ġerīb bereist hat (*Mitteil. Geogr. Gesellsch. München*, 1913) nicht benutzen können.

5 Alle Orte dieser Route sind auf der Karte von Holdich (1897) angegeben: Astanu, Surkhdeh, Kaiusart, Shahbilash, Sari. Truilhiers Kiousser ist entschieden mit Kaiusart und nicht mit Kalaisir zu identifizieren, da letzterer Ort zu nah von Surḫdih und zu weit von Šāhbilāš entfernt ist.

6 Sven Hedin, *Genom Khorasan och Turkestan*, 57, sagt von diesen Straßen, daß die, welche von Dāmġān über Ġehānnumā nach Astrābād führt, der kürzeste Weg sei, welcher Astrābād mit der persischen Hochebene vereinigt. Von weit größerer Bedeutung sei aber die westliche Straße über Āmul und die östliche über Šāhrūd. In den 1870er Jahren galt noch die Straße von Fīrūzkūh für die wichtigste Verkehrsader mit Māzanderān, aber schon damals sah Napier

Die Tiefebene von Astrābād wird von der Ebene von Dāmġān und Šāhrūd durch das Elburzgebirge geschieden, welches sich in drei parallel laufenden Gebirgsketten von WSW nach ONO hinzieht. Die nördliche Kette heißt Pedbār, die südliche — Topāl. Der mittlere Höhenzug wird Šāhkūh genannt (ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon* I, Rekognoscirowka 152, II 4; BENDEREW, l. l. 88). Die Šāhkūhkette reicht E. RÉCLUS (*Nouv. Géogr. Univ.* IX, 151—152; MELGUNOF, 133) zufolge, von der Schlucht Šemšīrbur, nördlich Čahārdih, bis etwa zur Schlucht Čālčāljān, die vom eigentlichen Berge Šāhkūh 1 *Farsaḫ* entfernt ist (MELGUNOF, 135). Der Čālčāljānpaß kreuzt eigentlich schon einen Ausläufer des Šāhkūh, nach STAHLs und LOVETTs Karten — die Šelege-Berge[1]. BENDEREW (l. l., Maršrut No 8 p 72) bezeichnet mit dem Namen Šāhkūh den ganzen mittleren Höhenzug bis zum Paß Weġmenū[2], rechnet also die Šelegeberge auch noch mit zum Šāhkūh. ARTAMONOW, II 4, rechnet den Šāwārkūh[3], nördlich Šāhrūd auch noch zur Šāhkūhkette (vgl. auch I 152). Nach NAPIERs Definition (*J. R. Geogr. Soc.* 46, p. 72) reicht die Šāhkūhkette von Češme-i-ʿAlī bis zur Ebene von Šāhrūd.

CURZON (*Persia and the Persian Question* 188) nennt die ganze Gebirgskette, welche Astrābād von Šāhrūd trennt, Šāhkūh, und behauptet, die beiden Straßen (über Zijāret und über den Qūzluqpaß) kreuzten eben dieses Šāhkūhgebirge. EUAN SMITH (*Eastern Persia, Account of the Boundary Commission* I, 378) sagt, Šāhrūd liege am Fuße eines Ausläufers des Šāhkūh. Gegenwärtig heißt

---

es kommen, daß der neue vom Schah gebaute Weg längs dem Heräz Flusse ihr den Rang ablaufen werde (*J. R. Geogr. Society* 46, p. 65—66).

1 Nach MELGUNOF, 134. Šālekūh شاله كوه. BENDEREW, 88, zufolge kreuzt der Čālčāljānpaß das Elburzgebirge zwischen dem Gerjānukamm und dem Berge Šelegu.

2 STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Erg. 118, p. 16, rechnet den Weġmenūpaß zu den Šelegebergen und sagt (p. 18) auch von Šāhkūhbālā, das es auf den Šelegebergen liege, während Šāhkūhpāin am Ufer eines Baches liege, der vom Šāhkūh herabfließt. MELGUNOF 134 zufolge, liegen die Šālekūh-Berge östlich von Bālā-i Šāhkūh. RÉCLUS (IX 152) sagt, Bālā-i Šāhkūh liege am nördlichen Abhange des Šāhkūh.

3 Das Tal südlich von Tāš wird von Norden von den Šāhwārbergen, von Süden vom Topālgebirgskamm umsäumt (LOVETT, p. 78; MACGREGOR II 155). Nach MELGUNOF, 135, liegt der Berg Šāhwār östlich Tāš, welches vom Čālčāljān 2 *Farsaḫ* entfernt ist. (MELGUNOF 136.) Westlich erheben sich die Šentuberge, die einen Ausläufer des Šāhkūhgebirges bilden (LOVETT 78).

der ganze *Bulak*, mit den Orten Rādkān und Tāš, Šāhkūh u Sāwer[1] und Tāš ist der Hauptort dieses *Bulaks*[2].

Mit der Straße von Šāhkūh wird ein Weg gemeint sein, der entweder an diesem Berge oder am Höhenzuge dieses Namens vorüberführte. Es kann also sowohl ein Weg über Tāš wie auch ein Weg über Čahārdih darunter verstanden werden.

Schwieriger als die geographische Lage von Šāhkūh ist die Lage des anderen bei Ẓahīr ad-Dīn genannten Ortes, Zārim, zu bestimmen. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) ist eine Bergkette Zarinkūh verzeichnet, sö. der Stadt Demāwend, nördlich der Straße Ṭeherān—Fīrūzkūh. Ibn al Faqīh nennt die Straße, welche der Straße von Zārim und Šāhkūh bei Ẓahīr ad-Dīn entspricht, *Ṭarīq Qūmis*. Als Ausgangspunkt für eine Straße von Qūmis über Zarinkūh käme von Qūmiser Städten nur Semnān in Betracht. Will man aber von Semnān, welches südöstlich Fīrūzkūh liegt, über Zarinkūh nach Ṭabaristān gehen, so kann nur von der Straße Demāwend—Āmul die Rede sein und diese Straße kann unmöglich *Ṭarīq Qūmis* genannt werden, auch bleibt dann der Name Šāhkūh unerklärt. Wirklich am Zarinkūh und am Šāhkūh vorbei führt nur die Straße Ṭeherān—Astrābād, welche MORIER bereist hat; diese Straße wird aber schwerlich unter dem Namen *Ṭarīq Qūmis* bekannt gewesen sein, weil sie ja gar nicht nach Qūmis führt.

Am westlichen Ende des Zarinkūh liegt der Ort Šalambe (STAHLs Karte l. l.), der, Ibn al-Faqīh, 303, zufolge, an der Straße von al-Ǧibāl (*Ṭarīq al Ǧibāl*) lag, also nicht an der Straße von Qūmis, die ja auch eben nur von Ibn al-Faqīh erwähnt wird. Jedenfalls kann unter dem Zārim des Ẓahīr ad-Dīn nicht das heutige Zarinkūh verstanden werden.

Nach einer Stelle bei Ẓahīr ad-Dīn (250) zu urteilen, muß der Ort Zārim nicht allzuweit von Tamīsa gelegen haben. Es heißt

---

1 Nördlich vom Šāhkūh liegt das Sāwertal. LOVETT, l. l. 77, nennt es das Tal von ʿAliābād und Čārbāġ. Es wird von Norden von den Bergen Lundi und Lareh begrenzt. Der Hauptkamm des letzteren muß passiert werden, wenn man von Šāhkūhbālā nach Zijāret geht (LOVETT 82). Vgl. MELGUNOF 115, RABINO l. l. 19.

2 RABINO 19. Nach BODE, *Aperçu* (*Nouv. Annales des Voyages*, nouv. sér. XXIX, 1852, p. 245) war im Jahre 1842 Šāhkūh-Bālā der Hauptort von Šāhkūh und Rādkān der Hauptort von Sāwer. BENDEREW (J. 1902) sagt, die Residenz des Nāibs dieses *Bulaks* sei in Pāin Šāhkūh (p. 158, 182).

dort nämlich, daß „der Iṣpehbed ʿAlāʾ ad-Daula Ḥasan von Sārī aufbrach und nach Tamīsa ging, dem Heere Sold gab, und es nach Ḫurāsān schickte. Da das Wetter heiß wurde, ging er nach Zārim". Tamīsa lag drei Tagereisen von Sārī (*BGA* I 216; II 275; III372) und eine Tagereise von Astrābād entfernt. Interessant ist hier die Bemerkung, daß der Iṣpehbed deshalb nach Zārim ging, weil das Wetter heiß wurde. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Gegend, die sich durch ein gesundes Klima ausgezeichnet haben muß, auch heute als Sommeraufenthalt dient. MELGUNOF nennt folgende *Jailaqs:* a) im *Bulūk* Šāhkūh u Sāwer: das Gebirge Šāhkūh[1], das Dorf Bālā-i Šāhkūh (p. 134), Ǧehānnumā, den höchsten Punkt des Gebirges von Astrābād (p. 133, vgl. MORIER, *A Second Journey*, 373), das aus vier Dörfern bestehende Čahārdih[2]; b) im *Bulūk* Astrābād Rustāq: — Zijāret (p. 109—110), endlich c) im *Bulūk* Anazān — Waṭanā (p. 112), welches 6 Werst vom Meerbusen, 3 Werst von Gez entfernt liegt. DORN, *Reise nach Masanderan*, 74, bezeichnet noch Rādkān als *Jailaq;* BODE (*Otečestwennyja Zapiski* 1856, p. 132, ebenso CURZON, l. l. I, 287) — den Ort Češme-i ʿAlī; ARTAMONOW, l. l. I, 193, behauptet, als bester Aufenthaltsort für den Sommer gelte Čārbāġ, also das Tal, welches den mittleren Höhenzug vom nördlichen trennt.

Der Berg Kūh-i Zijāret Ḫāṣerūd liegt 4 *Farsaḫ* südöstlich Astrābād. Vom Dorf Zijāret, südlich Astrābād, am gleichnamigen Flusse, der dem Šāhkūh entspringt, rechnet man bis Astrābād 3 *Farsaḫ*[3]. In der Nähe des Dorfes befindet sich ein Wallfahrtsort, nach dem das Dorf, von welchem LOVETT sagt, daß es alt sei und zur Zeit des Šāh Ismaʿīl schon existiert habe, benannt ist[4]. Außerdem erwähnen LOVETT und BENDEREW, l. l. 80, Maršrut No. 7 p. 49,

---

1 MELGUNOF 134 zufolge dient es jetzt den Bewohnern des *Bulūks* Ketūl (südöstlich Astrābād) als Sommeraufenthalt.

2 Die Namen der 4 Dörfer sind nach MELGUNOF, 144: Qalʿa Werzūn, Serbendān und Ḫarābdih. LOVETT, 73, nennt letzteres Dorf Kishash. BENDEREW, l. l., Maršrut No. 7, p. 56 erwähnt letzteres überhaupt nicht und nennt die 3 andren: Warzān, Qalʿa und Zardewān. Ebenso nur Warzīn, ARTAMONOW, l. l. II, *Swod statističeskich swedenij* 22.

3 MELGUNOF, 109—110. Nach LOVETT, 75: $2^1/_2$ Stunden, aber p. 82: 3—$3^1/_2$ Stunden; BLARAMBERG, l. l. 179, gibt die Entfernung auf 18 Werst an. Nach BENDEREW, l. l. Maršrut No. 7. p. 48, sind es $16^1/_4$ Werst.

4 CONOLLY I 182; LOVETT, l. l. 82. Zijāret als Sommeraufenthaltsort erwähnt auch BODE, *Nouv. Annales des Voyages* 1852 I. p. 239.

noch ausdrücklich das angenehme und gesunde Klima dieses Dorfes. TOMASCHEK, l. l. 83, identifiziert dies Zijāret mit dem Orte Sarvae, Σάρβα des Ptolemäus, 12 miles von der Urbs Hyrcaniae, d. h. Astrābād, entfernt. Vielleicht kann man den Namen Zārim mit Sarvae in Zusammenhang bringen. CONOLLY, BLARAMBERG und BODE nennen die eine Straße *Rāh-i-Zijāret;* MACGREGOR, *Narrative*, II, 156, nennt sie die Straße von Šāhkūh und Zijāret, was dem *Rāh-i Zārim u Šāhkūh* des Ibn Isfendijār ziemlich genau entsprechen würde.

Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn nennen aber den Weg Zārim und Šāhkūh. Deshalb ist es, da sie doch von der Route aus Ḫurāsān nach Ṭabaristān, und nicht umgekehrt, sprechen, wahrscheinlicher, daß Zārim näher zu Ḫurāsān lag, als Šāhkūh. Wenn man von Qūmis kommt, werden von den oben angeführten Orten nur Čahārdih und Češme-i 'Alī vor Šāhkūh passiert. Čahārdih, von Astrābād 6 *Farsaḫ* entfernt, ebenso von Bārkulā (MELGUNOF, 145), von Gez also 10 *Farsaḫ* (MELGUNOF, 139), liegt am Kreuzpunkte mehrerer Straßen und ist ein strategisch wichtiger Ort[1]. BENDEREW (l. l. Maršrut No. 7, p. 56) rühmt das gesunde Klima dieses Ortes. Da eines von den vier Dörfern, welche zusammen das Čahārdih ausmachen, Qal'a (Festung) heißt, könnte hier das Schloß *(Qaṣr)* Zārim gestanden haben, von welchem Ẓahīr ad-Dīn, 250, spricht.

Die arabischen Geographen rechnen Astrābād zu Ǧurǧān (*BGA* I 207; II 269; III 354; VII 149). Die äußerste Grenze Ṭabaristāns nach Ǧurǧān zu war, nach Ibn al-Faqīh, Tamīsa[2], 16 *Farsaḫ* von Sārija, 7 *Farsaḫ* von Astrābād entfernt (*BGA* V 330). Ibn al-Faqīh, 304, und Ibn Ruste, 150 (ebenso Jāqūt III 547), erzählen, daß dort ein großer Wall (*darb*) errichtet war, der sich vom Gebirge bis zum Meeresufer erstreckte, und daß niemand aus Ṭabaristān nach Ǧurǧān gelangen konnte ohne diesen Wall zu passieren. MELGUNOF, 101, erwähnt eine Mauer hinter dem Dorfe Gelūgō, welches 9 *Farsaḫ* von Astrābād entfernt ist. MELGUNOF zufolge diente diese Mauer als Grenzscheide zwischen den beiden

1 BENDEREW, l. l. Maršrut No. 7 p. 58, nennt folgende Straßen, die sich bei Čahārdih kreuzen: aus Fīrūzkūh, aus Sārī, aus Gez, aus Astrābād, aus Šāhrūd, aus Dāmǧān.

2 Ibn al-Faqīh 302; Jāqūt III 503; 547; Ṭabarī III 1275. Nach Ibn Ruste, 149, war die Grenze etwas östlicher, bei Ribāṭ al-'Āḫur.

Provinzen[1] und erstreckte sich vom Gebirge bis zum Meer. Außerdem lief in derselben Richtung ein tiefer Graben, wie noch Überreste eines Dammes erkennen lassen. Diesen Wall, 3—4 Meilen westlich von Gez, erwähnt auch NAPIER (*Journal of the R. Geogr. Soc.* 46, p. 117), der ihn für sehr alt hält, ebenso HOLMES, *Sketches* 243, der das Dorf Koulbad nennt und SARRE (*Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 108). Gez liegt, MELGUNOF zufolge, 2½ *Farsaḫ* östlich von Gelūgō (p. 161) und 6 *Farsaḫ* von Astrābād (p. 112), nach ARTAMONOW (I, 9, Rekognoscirowka 47) — 56 Werst, nach STAHLs Karte — in der Luftlinie 7 *Farsaḫ*. Die Entfernung zwischen Astrābād und Gelūgō stimmt also nicht zu der Entfernung, welche Ibn al-Faqīh zwischen Tamīsa und Astrābād angibt. Die Berechnung bei Ibn al-Faqīh wird wohl nicht gar zu genau zu nehmen sein, zumal er selbst auf der folgenden Seite (303) die Entfernung zwischen Sārija einerseits und Nāmija und Tamīsa andrerseits, auf 20 *Farsaḫ* einschätzt. Da aber nach STAHLs Karte zwischen Sārī und Gelūgō in der Luftlinie eine Entfernung von nur 11 *Farsaḫ* ist, ist wohl anzunehmen, daß die Grenze zwischen Astrābād (Ǧurǧān) und Māzanderān früher östlicher war, als heutzutage. Danach muß Tamīsa irgendwo ganz in der Nähe von Gez zu suchen sein. Der von NAPIER erwähnte Wall muß so ziemlich an derselben Stelle stehen, wo sich der Wall Ibn Rustes befand. Es ist anzunehmen, daß das Heer, welches von Qūmis kam, der Straße, die nach Astrābād führt, nicht weiter, als bis Čaman Sāwer, folgte und, wenn nicht schon südlicher, so doch spätestens hier nach Westen abschwenkte[2], denn sonst müßten die beiden muḥammedanischen Heere sich schon außerhalb Ṭabaristāns vereinigt haben, was dem Wortlaut Ibn al-Faqīhs widersprechen würde, nach dem die Heere von zwei Seiten in Ṭabaristān einfallen sollten. Dann wird aber wohl auch Zārim südlich von Čaman Sāwer, also, wie gesagt, in

1 STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Erg. 118 p. 16: Bei dem Dorfe Geligā befindet sich die Grenze zwischen Masanderan und Astrābād. Ebenso BENDEREW, l. l. Maršrut No. 2 p. 17; NAPIER, l. l. 118, zufolge, liegt das äußerste Dorf des *Bulūks* Astrābād, Kašt-Tikka, 6 Meilen westlich von Gez, auf der Karte unmittelbar neben Gelūgō. In der *Enzyklopädie des Islām* (engl. Ausgabe), I 493, heißt es, daß die Grenze durch den Fluß Galūgō gebildet wird.

2 TOMASCHEK, *S. B. phil. hist. Classe d. Wiener Akad.* 1883 p. 82—83, meint, schon Antiochus III. wäre im Jahre 209 auf diesem Wege in Ṭabaristān eingedrungen.

der Gegend von Češme-i 'Alī oder Čahārdih zu suchen sein. Da die Hauptstadt von Qūmis Dāmġān war[1], wird der Weg wohl von Dāmġān aus nach Māzanderān geführt haben. Bemerkenswert ist, daß die arabischen Feldherrn, welche zur Bekämpfung Māzjārs im Jahre 224 d. H. nach Ṭabaristān geschickt wurden, von drei Seiten ins Land einfielen: von ar-Rai aus, von Qūmis aus, in der Richtung auf die Berge Šerwīn (also wohl FORSTERs, oder eine von TRUILHIERs Routen) und von Ǧurǧān aus über Tamīsa[2]. Nach Analogie dazu müßte man wohl schließen, daß auch in der Erzählung von den Feldzügen unter al-Manṣūr unter der Route von Qūmis die Straße FORSTERs oder TRUILHIERs zu verstehen sei. Da sie an Kelāta, also in nächster Nähe von Šāhkūh vorüberführte, könnte diese Auffassung richtig sein. Allerdings kann dann Zārim höchstens mit Češme-i 'Alī identifiziert werden, weil die anderen Orte von dieser Route zu weit abliegen.

Ibn al-Faqīhs Bericht zufolge befand sich der Iṣpehbed zwei Meilen vom Meere entfernt, in Aṣbahbuḏān. Beim Herannahen der Araber flüchtete er ins Gebirge und befestigte sich in aṭ-Ṭāq. Endlich, als schon Amul und Sārija von den Feinden besetzt waren (und er sich auch in aṭ-Ṭāq nicht mehr halten konnte), floh er nach Dailem. Ibn Isfendijār zufolge, empfing der Iṣpehbed die Gesandten al-Mahdīs auch in Aṣbahbuḏān (Isfahbadān). Aṣbahbuḏān gehörte, nach Ibn al-Faqīh, 303, zum Bezirke von Āmul[3], nach Jāqūt, I 298, lag es in Dailem, nicht ganz zwei Meilen vom Meere entfernt. Nach Ibn Isfendijār hatte der Iṣpehbed den Muḥammedanern erlaubt, durch sein Gebiet zu marschieren und hatte den Bewohnern der Niederungen befohlen, ins Gebirge zu ziehen, um die Muḥammedaner beim Durchzug nicht zu belästigen. Ṭabarī endlich, sagt aus, daß der Iṣpehbed sich im Kampfe mit dem Maṣmuġān von Dunbāwend befand und erst eingriff, als Sārija genommen war.

Unter diesen Umständen ist es, selbst wenn man als erwiesen annimmt, daß das eine muḥammedanische Heer nicht über Ṭāq—

---

1 *BGA* I 211; II 271; III 51, 354, 355; Abū 'l Fidā 432; FERRIER, *Caravan Journeys*, 70; LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 364.

2 Ṭabarī III 1275—1276. Die früheren Feldzüge fanden, soweit die Marschrichtung angegeben wird, von Tamīsa aus statt: Sa'īd Ibn al-'Āṣ im J. 30 (Belāḏurī 334; Ṭabarī I 2836; *BGA* V 307); Jezīd Ibn al-Muhallab im J. 99 (Ṭabarī II 1317, 1320; Ja'qūbī II 355; Ibn Isfendijār 106; Zahīr ad-Dīn 46).

3 Ebenso I'timād as-Salṭane, *Mir'āt al-buldān* I 68.

Češme-i ʿAlī, sondern über Tāš vorrückte, nicht denkbar, daß der Iṣpehbed nach dem Ṭāq im äußersten Südosten, an der Grenze von Qūmis, floh und fliehen konnte, und es würde, bis auf den sehr kurzen Bericht Jaʿqūbīs, alle Berichte über den Haufen werfen, wollte man annehmen, daß er den Feinden dahin entgegenzog, bevor sie noch in Ṭabaristān eingefallen waren. Die Flucht nach Dailem aus dem äußersten südöstlichen Winkel wäre jedenfalls schwer zu bewerkstelligen gewesen. Übrigens verdient hier die Angabe Zahīr ad-Dīns Beachtung, daß Abū ʿAun nach Ǧurǧān geschickt wurde, um im Falle der Not (بوقت حاجت, p. 48) in Māzanderān einzufallen. Sein Eingriff war also wohl davon abhängig gemacht worden, ob dem Abū 'l-Ḫaṣīb der schwierige Übergang über die Berge gelang oder nicht. Da Abū ʿAun später nicht weiter erwähnt wird, wohl aber Abū 'l-Ḫaṣīb und ʿOmar, könnte man meinen, daß der Durchzug durch die Bergschluchten ohne besondere Schwierigkeiten vor sich gegangen ist. Aber auch dies ist nicht sicher, denn Ibn al-Faqīh sagt gerade umgekehrt, daß Abū-'l-Ḫaṣīb von Ǧurǧān aus einfallen sollte, und Abu ʿAun von Qūmis aus, so daß es danach so aussieht, als wenn Abū ʿAun vor Ṭāq stecken blieb und die ganze Eroberung von Ǧurǧān aus erfolgte. Wie wir oben gesehen haben, widerspricht aber die Annahme einer starken Verteidigung gleich zu Anfang des Feldzuges beinahe allen Berichten und auch dem هرب „floh" bei Ibn aFaqīh.

Also kann die Festung der Iṣpehpede schwerlich mit dem heutigen Tāq identifiziert werden.

Der Bericht Tabarīs, nach welchem ʿOmar Ibn al-ʿAlāʾ ar-Ruʾjān und aṭ-Ṭāq einnahm, läßt vermuten, daß die Einnahme aṭ-Ṭāqs im Zusammenhang mit der Besetzung ar-Ruʾjāns stand, aṭ-Ṭāq also irgendwo im Weṣten zu suchen ist, wie auch LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 374, angibt.

Die geographische Lage von ar-Ruʾjān ist auf LE STRANGEs Karte ganz anders angegeben, als bei BARTHOLD (*Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, 155). Es fragt sich also, wo lag eigentlich ar-Ruʾjān? BARTHOLD meint, ar-Ruʾjān und das ar-Rūbanǧ, d. h. richtiger ar-Rūjanǧ, Iṣṭaḫrīs sei ein und dasselbe und es müsse darunter das Gebiet nördlich von ar-Rai verstanden werden. LE STRANGE gibt auf seiner Karte die Lage von „Rubanǧ" nördlich ar-Rai an und verlegt ar-Ruʾjān in den äußersten Westen. Aus den Worten Ibn al-Faqīhs, 305, und Ibn Rustes, 150 (ebenso Jāqūt II 873), die

die Lage der Ru'jānberge genau so angeben wie Iṣṭaḫrī und Ibn Ḥauqal (*BGA* I 206; II 268) die Lage der Berge ar-Rūjanğ, geht hervor, daß es ein und dasselbe ist. Merkwürdig ist auch, daß diejenigen Autoren, die von ar-Ru'jān sprechen, ar-Rūjanğ gar nicht erwähnen und, umgekehrt, diejenigen, welche ar-Rūjanğ kennen, ar-Ru'jān nur an einer Stelle, bei Aufzählung der ihnen bekannten Städte Ṭabaristāns erwähnen (*BGA* I 206; II 269), also wahrscheinlich keine Landschaft, sondern nur eine Stadt ar-Ru'jān kennen. Der einzige Unterschied bei Beschreibung von ar-Ru'jān und ar-Rūjanğ ist der, daß von ar-Rūjanğ gesagt wird, daß dort gar keine Kanzeln waren, während in ar-Ru'jān mehrere Kanzeln erwähnt werden (*BGA* V 303; 305). Das ist wohl dadurch zu erklären, daß ar-Ru'jān ein weiterer Begriff ist als ar-Rūjanğ: unter ar-Rūjanğ ist nur das Gebirge ar-Ru'jān zu verstehen, das direkt nördlich ar-Rai lag und keine Städte mit Kanzeln aufzuweisen hatte, während unter ar-Ru'jān, in den Fällen, wo von Kanzeln und größeren Städten die Rede ist, die ganze Provinz gemeint ist, zu welcher wahrscheinlich außer den ar-Ru'jān- bzw. ar-Rūjanğ-Bergen auch andere Gebirgsgruppen gehörten.

Ibn al-Faqīh, 305, sagt, daß ar-Ru'jān früher zu Dailem gehört habe, dann aber von 'Omar Ibn al-'Alā' erobert wurde, der dort eine Stadt und eine Kanzel gründete, worauf es eine besondere Provinz für sich bildete.

Die Residenz des Statthalters von ar-Ru'jān hieß Ibn al-Faqīh, 305, und Ibn Ruste, 150, auch Jāqūt, II 873 zufolge Keğğa. Jāqūt, IV 240, sagt, dies wäre derselbe Ort, der sonst al-Kelār genannt wird. Letzterer Ort befand sich 3 Tagereisen von Āmul entfernt (*BGA* I 217; II 275; III 373; Jāqūt IV 296). Als Zwischenstationen werden Nātil, 5 *Farsaḫ* von Āmul[1] (*BGA* V 303), und Šālūs genannt. Letzterer Ort lag, Ibn al-Faqīh, 305, zufolge, 8 *Farsaḫ* von ar-Rai und, S. 303, 20 *Farsaḫ* von Āmul entfernt. Die Angabe, daß Nātil bloß 5 *Farsaḫ* von Āmul entfernt war, stimmt zu der Nachricht Ẓahīr ad-Dīns, 138—139, daß es nicht weit von Lāwīğ gelegen habe, einem Orte, der auf Stahls Karte (*Peterm. Mitteil.* Ergänz. 118) etwa 4 *Farsaḫ* westlich Āmul verzeichnet ist. Wenn aber Nātil bloß 5 *Farsaḫ* von Āmul entfernt war und Šālūs nur 5 *Farsaḫ* (Jāqūt IV 726) oder eine „leichte" Tagereise von Nātil

---

1 Abū 'l-Fidā, 435, sagt, mit Berufung auf Ibn Ḥauqal, 4 *Farsaḫ*.

(*BGA* I 217), dann kann es nicht 20 *Farsaḫ* von Āmul entfernt gewesen sein (*BGA* V 303; Jāqūt III 237). Demgemäß gibt Abū 'l-Fidā, 435, die Entfernung zwischen Āmul und Šālūs auf 9 *Farsaḫ* an.

Nun beträgt aber die Entfernung zwischen Āmul und dem an der Mündung des Flusses Čālūs gelegenen Ser-i Čālūs in der Luftlinie gegen 13 *Farsaḫ* (vgl. die Karten bei STAHL, MELGUNOF, CURZON, HOLDICH). Danach müßte die Angabe 20 *Farsaḫ* eher richtig sein, denn die laut Angabe Ibn al-Faqīhs, 303, 13 *Farsaḫ* betragende Entfernung zwischen Sārī und Āmul mißt in der Luftlinie bloß 10 *Farsaḫ*. Andererseits gibt aber auch Ẓahīr ad-Dīn die Entfernung zwischen Nātil und Čālūs als eine Tagereise betragend an[1]. Als einmalige Parforcetour wäre der Ritt Ẓahīr ad-Dīns nicht unmöglich[2], aber die Angabe in den Itinerarien des X. Jahrh. stimmt nicht zu den 20 *Farsaḫ* Ibn al-Faqīhs, denn dies ist ganz entschieden eine Entfernung für drei und nicht für zwei Tage. Bemerkenswert ist aber, daß Ẓahīr ad-Dīn zuerst einen nächtlichen Überfall auf die bei Čālūs versammelten Feinde ausführte und danach, schon nach Tagesanbruch, den Fluß erreichte. Allerdings ist nicht ausgemacht, daß der Überfall gerade in Čālūs stattfand. Stellt man diese einander widersprechenden Nachrichten über die Entfernung zwischen Āmul und Šālūs zusammen, so muß man zur Überzeugung gelangen, daß entweder die Angaben der Itinerare falsch sind, oder daß hier von zwei verschiedenen geographischen Begriffen die Rede ist. Der Ort Šālūs, von dem Iṣṭaḫrī spricht, könnte mit dem Orte, bei dem Ẓahīr ad-Dīn seine Feinde überfiel, identisch sein und 9—10 *Farsaḫ* von Āmul entfernt gewesen sein. Mit dem anderen Šālūs, welches 20 *Farsaḫ* von Āmul entfernt war, könnte der Fluß Čālūs oder ein an diesem Flusse gelegener Ort gemeint sein. Es wäre möglich, daß Ibn al-Faqīh sich hier einfach versehen hat und, statt die Entfernung zwischen der Stadt Šālūs und Āmul anzugeben, die Entfernung zwischen Āmul und dem Flusse angibt.

---

1 Ẓahīr ad-Dīn, 140: „Er brach zur Zeit des Abendgebetes von Nātil auf und führte einen nächtlichen Überfall gegen eine Anzahl Meliks aus, welche in Čālūs zusammengekommen waren und die Wegscheide besetzt hatten, und langte am Ufer des Čālūsrūd an, als schon 2—3 Stunden des nächsten Tages vergangen waren".

2 Vgl. Ṭabarī III 1287, wo eine Strecke von 3 Tagereisen in einer Nacht zurückgelegt wird.

Dann muß man aber annehmen, daß die Stadt Šālūs ziemlich weit vom gleichnamigen Flusse entfernt war, was nicht besonders wahrscheinlich ist. Möglich ist aber auch, daß die Angabe Iṣṭaḫrīs falsch ist. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, noch eine andere Ungenauigkeit inbetreff Ṭabaristāns bei den Geographen des X. Jahrh. festzustellen. Was Ibn al-Faqīh, S. 305 (Jāqūt III 237), über die Entfernung zwischen Šālūs und ar-Rai aussagt, kann sich auch unmöglich auf das bei Iṣṭaḫrī (*BGA* I 206) erwähnte Šālūs beziehen. Da dies Šālūs am Meeresufer lag, ist es ausgeschlossen, daß es nur 8 *Farsaḫ* von ar-Rai entfernt war, denn ar-Rai ist in der Luftlinie etwa 16 *Farsaḫ* vom Meere entfernt. Entweder ist also hier nicht die Stadt Šālūs, sondern der Fluß, und zwar das Quellgebiet zu verstehen, oder im Text Ibn al-Faqīhs ar-Rai in ar-Ru'jān zu korrigieren.

Nach HOLMES', *Sketches* 146, Angabe, welche von MELGUNOF (211) und RABINO (*Geogr. Journal.* 1913, p. 444) bekräftigt wird, bildet der Čālūsfluß die Grenze zwischen Kuğūr und Kelārestāq. Die beiden Landschaften Kelārestāq und Kelārdašt haben ihre Namen entschieden von al-Kelār, welches drei Tagereisen von Āmul entfernt gewesen sein soll (*BGA* I 217; II 275; III 373; Jāqūt IV 296) und, Abū 'l-Fidā, 431, zufolge, schon zu Dailem gehörte. Die Entfernung zwischen al-Kelār und ar-Rai betrug zwei Tagereisen (Jāqūt IV 296). Von Dailem soll es eine Tagereise entfernt gewesen sein, (*BGA* I 217; II 275; III 373). Letztere Angabe ist wenig präzise, selbst wenn hier die Hauptstadt von Dailem gemeint ist, denn diese Hauptstadt wechselte mit der Zeit. Iṣṭaḫrī, 204, gibt als Hauptstadt Rūdbār an, einen Ort, der am Sefīdrūd liegt[1]; Muqaddasī, 360, nennt die Hauptstadt Berwān, was ein gänzlich unbekannter Ort ist. Jāqūt, II 831, nennt, mit Bezugnahme auf Abū Sa'd al-Ābī[2], wieder Rūdbār. Die Grenze zwischen ar-Ru'jān und Dailem scheint überhaupt häufigen Veränderungen unterworfen gewesen zu sein und ist deshalb schwer festzustellen. Ibn Ruste (151) und Ibn al-Faqīh (305) erwähnen einen Ort Medīnat

1 EASTWICK, *Journal of a Diplomate's Residence* I 323; HOUTUM SCHINDLER, *Zeitschr. Gesellsch. Erdkunde* XIV, 1879 p. 22; BARTHOLD, *Istoriko-geogr. obzor Irana*, 155. MELGUNOF, 261, zufolge liegt Rūdbār am Qyzyl Uzen, 12 *Farsaḫ* von Rešt.

2 † 421. vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.* I 351; AMEDROZ, *JRAS.* 1905, p. 473.

Muḥdaṯa, 4 *Farsaḫ* von Šālūs entfernt, in dem 'Omar Ibn al-'Alā' die Dailemiten, welche sich zum Islām bekannt hatten, ansiedelte. Von dieser Stadt heißt es, daß sie zu Dailem gehörte. Dieselben Schriftsteller (*BGA* V 305; VII 150; Jāqūt II 873) sagen, daß zwischen den Bergen von ar-Ru'jān und Dailem viele *Rustāqe* lagen, welche zusammen 50 000 waffenfähige Männer stellten. Diese *Rustāqe* scheinen das Militärgrenzgebiet gebildet zu haben, zu dem nach Ibn al-Faqīh, 303, sowohl Šālūs (auch Jāqūt III 504) und al-Kelār, wie auch Muzn gehörte (*BGA* V 307). Von letztgenanntem Orte aus, dessen Lage ganz unbestimmt ist, wurden die Feldzüge gegen Dailem unternommen.

Al-Kelār, welches, wie Ibn al-Faqīh, 303, angibt, in den Bergen lag und nach Jāqūts Angabe zwei Tagereisen von ar-Rai entfernt war, wird wohl südwestlich vom heutigen Ser-i Čālūs, in Kelārestāq oder Kelārdašt gelegen haben. Unwahrscheinlich scheint mir zu sein, daß es mit dem auf HOLDICH's Karte verzeichneten Khallar in Rānekūh identisch sein könnte. Dies Khallar liegt in der Luftlinie 53 miles (= 14 *Farsaḫ*) westlich der Čālūsmündung, also in einer Entfernung, die unmöglich an einem Tage zurückgelegt werden konnte. Die einzige Angabe, die zu diesem Khallar passen würde, finden wir bei Abū 'l-Fidā (431), welcher aussagt, al-Kelār liege in Dailem, östlich und südlich von Lāhiǧān. Die bei den anderen Geographen angegebenen Entfernungen (von Āmul drei, von ar-Rai zwei, von Šālūs eine Tagereise) passen nur zu Kelārestāq.

Wenn die bloß 4 *Farsaḫ* von Šālūs entfernte Stadt Medīnat Muḥdaṯa schon zu Dailem gehörte und Šālūs im Grenzgebiet lag, ist es nicht denkbar, daß das 14 *Farsaḫ* von Šālūs entfernte Khallar auch immer noch an der Grenze von Dailem gelegen haben sollte. Endlich sagt Ẓahīr ad-Dīn (156) ausdrücklich, daß Kelārestāq „der Anfang von Dailemān ist"; al-Kelār, dessen geographische Lage ebenso definiert wird, wie die Lage von Kelārestāq, muß also ganz bestimmt in Kelārestāq gelegen haben.

Ibn al-Faqīh (303) rechnet noch den Ort aš-Širriz zu Ru'jān. An einer anderen Stelle (278) erwähnt er ihn im Zusammenhang mit Dailem. Nach Ṭabarī, III, 1884, war aš-Širriz der Ort, wohin al-Ḥasan Ibn Zaid vor Ja'qūb Ibn al-Laiṯ floh. Bei Ẓahīr ad-Dīn, 291, ist diese Geschichte ausführlicher erzählt und der Ort wird erst Šīrūdhezār, dann Šīrǧān genannt[1]. Ibn Isfendijār (181) nennt

1 Vgl. MARQUART, *Ērānšahr*, 125; *ZDMG* 49 p. 665.

diesen Ort Šīrū. Dieser Ort muß westlich von al-Kelār gelegen haben. Jāqūt (III 275) rechnet aš-Širriz zu Dailem. Ebenso Ṭabarī, III 1015, der ihn ausdrücklich als zu Dailem gehörig betrachtet, aber neben ihm den Ort al-Lāriz erwähnt, der nach anderen Berichten (s. weiter unten), zwischen ar-Rai und Āmul gelegen haben muß[1].

Melgunof, 215, erwähnt einen Ort Šīrūd in Tenakābun, 4 *Farsaḫ* westlich Zewār[2], der mit diesem Šīrū identisch sein könnte.

Die ganze Länge Ṭabaristāns von ar-Ru'jān bis Ǧurǧān betrug, nach Ibn al-Faqīh (304; Jāqūt III 504), 36 *Farsaḫ*. Bei dieser Berechnung ist aber ar-Ru'jān, ebenso wie Ǧurǧān, nicht eingerechnet, denn sonst käme eine viel größere Zahl heraus: Tamīsa—Sārija 16 *Farsaḫ*, Sārijā—Āmul 13 *Farsaḫ*, Āmul—ar-Ru'jān 12 *Farsaḫ*, was zusammen, die Strecke von der Grenze bis zur Stadt Ǧurǧān nicht eingerechnet, 41 *Farsaḫ* ausmacht. 36 *Farsaḫ* betrug also wohl die Entfernung von Tamīsa bis zur östlichen Grenze von ar-Ru'jān. Die Stadt al-Lāriz wird aber von Ibn al-Faqīh zu ar-Ru'jān gerechnet, und die lag zwischen ar-Rai und Āmul, also südlich und nicht westlich von Āmul. Die 36 *Farsaḫ* werden also wohl nicht

1 Die Zusammenstellung von aš-Širriz, al-Lāriz und Dihistān bei Ibn al-Faqīh, 303, ist nur dann verständlich, wenn man annimmt, daß hier unter aš-Širriz ein andrer Ort gemeint ist. Die Stelle lautet folgendermaßen: „Nach Dailem zu liegt, 5 *Farsaḫ* von Āmul entfernt, eine Stadt, die Nātil genannt wird. Wenn man diese Stadt passiert hat, kommt man nach Šālūs, welches an der Grenze von Dailem liegt. Dies sind die Städte der Ebene. Was aber die Städte des Gebirges anlangt, so ist da eine Stadt al-Kelār, die auch an der Grenze (الثغر) liegt. In der Nähe dieser Stadt liegt Sa'īdābād, welches zwar eine kleine Stadt ist, aber eine Kanzel hat. Dann kommt ar-Ru'jān. Dies ist die größte Stadt im Gebirge. Im Gebirge, welches an Ḫurāsān grenzt, liegt eine Stadt, die al-Lāriz heißt, und aš-Širriz und Dihistān." Ibn al-Faqīh beschreibt hier scheinbar eine Runde: von Šālūs wendet er sich nach Süden und dann nach Osten, so daß zu erwarten wäre, daß dies aš-Širriz zwischen al-Lāriz und Dihistān zu suchen sei. Da aber gleich darauf eine in geographischer Hinsicht ganz unverständliche Nachricht folgt, auf die ich weiter unten zurückkommen werde, kann man annehmen, daß die Lage der verschiedenen Orte ihm selbst nicht klar war, er alles nur von Hörensagen weiß und die Namen der Städte durcheinander wirft. Ebenso Jāqūt, III 504, der nur statt al-Lāriz, Tamār hat.

2 Zewār ist auf den Karten von Curzon und Holdich angegeben, etwa 20 Meilen westlich der Čālūsmündung. Auf letzterer Karte macht der Čālūs kurz vorm Einfluß eine scharfe Wendung nach Osten. Da diese Wendung auf allen andren Karten nicht angegeben ist, halte ich mich in dieser Frage an die Angaben der andren Karten.

bis zur äußersten östlichen Stadt ar-Ru'jāns überhaupt, sondern bis zur Grenze zwischen Āmul und ar-Ru'jān (westlich Āmul) berechnet sein. Die Grenze muß also wohl nicht weit vom 5 *Farsaḫ* westlich von Āmul gelegenen Orte Nātil zu suchen sein.

Was den Ort ar-Ru'jān anlangt, so wird über seine geographische Lage nur gesagt, daß er im Gebirge (*BGA* V 303; Jāqūt II 873; III 504), 12 *Farsaḫ* von Āmul und 12 *Farsaḫ* von Ǧīlān entfernt war (*BGA* V 303, Jāqūt II 873). Abū 'l-Fidā (435) fügt noch hinzu, daß er von Qazwīn 16 *Farsaḫ* entfernt war. Nach STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) beträgt die Entfernung zwischen Qazwīn und Āmul in der Luftlinie 32 *Farsaḫ*[1]. Die Angaben können also nicht genau sein, denn beide Autoren sprechen ausdrücklich von dem Orte, nicht von der Provinz ar-Ru'jān. Abū 'l-Fidā nennt die Stadt ar-Ru'jān Šāristān. Vielleicht könnte dieser Ort mit dem Šahristānek identifiziert werden, welches an der Straße von Ṭeherān nach Kelārestāq, etwa 4 *Farsaḫ* nw. Ṭeherān liegt und in der Luftlinie 19 *Farsaḫ* von Qazwīn und 16 *Farsaḫ* von Āmul entfernt ist (nach STAHL). Das Wort Šahristān bedeutet in der geographischen Terminologie die innere Stadt. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß hier die Überreste einer alten Stadt liegen. Ob es aber gerade ar-Ru'jān war, bleibt natürlich dahingestellt. Wenn man aber annimmt, daß die 16 *Farsaḫ*, trotz Abū 'l-Fidā's Versicherung nicht auf die Entfernung zwischen Qazwīn und Šahristān, sondern zwischen Qazwīn und der westlichen Grenze von ar-Ru'jān zu beziehen sind, dann muß die westliche Grenze in der Gegend von Kelārdašt zu suchen sein, was ja auch zu der Angabe, daß sowohl Čālūs wie auch al-Kelār an der Grenze lagen, sehr gut paßt.

Auf LE STRANGE's Karte heißt aber die Gegend, welche ich für ar-Ru'jān in Anspruch nehme, Rustemdār, während ar-Ru'jān, wie gesagt, westlich davon angegeben ist. Rustemdār ist ein Name,

---

1 HOUTUM SCHINDLER (*Notes on the Length of a Farsakh, Proceed. R. Geogr. Soc.*, New Ser. X 584—588; CURZON, *Persia and the Persian Question* I 33) zufolge ist ein *Farsaḫ* die Strecke, welche ein beladenes Maultier in einer Stunde zurücklegt. In gebirgigen Gegenden übersteigt ein *Farsaḫ* demzufolge selten 3 englische Meilen, während er in der Ebene manchmal 4 Meilen übersteigt. Die alte babylonische Parasange kam 3,523 Meilen gleich. Heutzutage beträgt die Durchschnittslänge eines *Farsaḫ* 3,915 Meilen. Auf HOLDICHs Karte beträgt die Entfernung zwischen Qazwīn und Āmul etwas weniger als 130 Meilen. In *Farsaḫ* berechnet, kämen also ungef. 33 *Farsaḫ* heraus.

der bei den älteren Autoren, so viel ich weiß, nicht vorkommt. Die Geographen des X. Jahrh. (*BGA*) erwähnen ihn nicht, auch Jāqūt, Zakarījā Qazwīnī († 1283), II 250, und Abū 'l-Fidā († 1331) kennen nur ar-Ru'jān und nicht Rustemdār. Der letztere Name kommt bei Ḥamdallāh Qazwīnī, einem jüngeren Zeitgenossen des Abū 'l-Fidā vor, der wiederum ar-Ru'jān überhaupt nicht erwähnt, und bei jüngeren Schriftstellern.

Merkwürdig ist es, daß auch Ibn Isfendijār (schrieb 1216) Rustemdār nur an drei Stellen erwähnt, von denen zwei sich auf eine viel spätere Zeit beziehen, als er gelebt hat, also späterer Zusatz sein müssen (261; 269; vgl. DORNs Vorwort zu Ẓahīr ad-Dīn, 5—6) und das dritte Mal (132) in einer Überschrift, die also auch vielleicht nicht von ihm selber herrührt. Sonst kommt bei Ibn Isfendijār nur Ru'jān vor.

Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, 162, zufolge, war Rustemdār die Provinz, welche östlich vom Sefīdrūd lag und (160) vom Šāhrūd bewässert wurde. Iskender Munšī (XVIII. Jahrh.) bestimmt die Grenzen anders: vom Grenzgebiet von Āmul und Māzanderān bis Tenakābun (DORN, *Muh. Quellen* IV 345).

Nach Ẓahīr ad-Dīn (19—20), war die westliche Grenze von Rustemdār ursprünglich bis zum Jahre 590 (1193) beim Dorfe Melāt, welches bei Hausem lag und zur Zeit Ẓahīr ad-Dīns, Furḍe-i Rudeser hieß. Bei MELGUNOF, 234, ist ein Dorf Malät in der Nähe von Lengerūd angegeben. Danach mußten die Könige von Rustemdār das ganze Gebiet bis Saḫtser den Ketzern abtreten und bis zum Jahre 640 (1242) war also Saḫtser die westliche Grenze. Dies ist, MELGUNOFs Karte zufolge, die Landschaft, welche westlich von Tenakābun liegt. Endlich, im Jahre 640, nahmen ihnen die Ġīlāner das ganze Stück bis Nemekāwerūd ab (auch p. 84, 443; 487—488; 514) und von da an bildete dieser Fluß die Grenze. Heutzutage ist dieser selbe Fluß die westliche Grenze von Kelārestāq (MELGUNOF, 213; RABINO, *Geogr. Journal* 1913, p. 444).

Die östliche Grenze verlief nach Ẓahīr ad-Dīn ursprünglich bei Sīsengān, welches (p. 17) in der Gegend von Kuġūr gelegen haben muß. Später wurden die Grenzen weiter nach Osten verlegt. Ẓahīr ad-Dīn nennt als Grenzorte zuerst Pāidešt und den Fluß Sijāhrūd (492 d. H. = 1098/9), dann von 'Alīšehrūd bis Kens, im letzteren Fall soll das Flußbett die Grenzscheide gebildet haben (558 d. H. = 1162). Ein Ort Sijāhrūd ist auf der Karte von HOLDICH

und auf der des russischen Generalstabs (Tiflis 1886, 20 Werst = 1 Zoll) angegeben; er liegt südlich Suladeh, ca. 13 englische Meilen nw. Āmul. HOLMES (165) erwähnt die Eisenminen von Alisherood, 4 *Farsaḫ* von Āmul entfernt, im Gebirge, gibt aber die genaue Richtung, in der es von Āmul lag, nicht an. Auf HOLDICH's Karte ist ein Ort Alishrood am Herāzfluß, an dem auch Āmul liegt, 11 Meilen südlich von Āmul, angegeben.

Aus anderen Stellen bei Ẓahīr ad-Dīn geht hervor, daß Nūr (134; 135; 126; 402—403) und auch Nātilrestāq (p. 98; 145; 401; 513), welches in der Nähe von Lāwīǧ lag (p. 138), zu Rustemdār gerechnet wurden.

Die Erklärung Ḥamdallāh Qazwīnīs paßt also eher zu den früheren Grenzen und garnicht zu den neuen, während Iskender Munšī gerade die neuen Grenzen angibt.

In den Fällen, wo Ẓahīr ad-Dīn über Begebenheiten der früheren Jahrhunderte (bis zum X. Jahrh.) spricht, gebraucht er fast ausschließlich den Namen Ru'jān (p. 52—53; 136; 155; 163; 197; 283; 285; 291; 292; 295; 296; 303). Rustemdār wird hier nur an zwei Stellen erwähnt: p. 191 zweimal, wo von Ereignissen des X. Jahrh. die Rede ist, und p. 50—51, wo vom Länderbesitz der Bādūspāniden gesprochen wird. In den Berichten, die sich aufs XII. Jahrh. beziehen, herrscht immer noch Ru'jān vor (p. 61; 72; 75; 76; 77; 222; 226; 255; dagegen im XIII. Jahrh. p. 262; 264; 266; 270) und erst im XIII.—XV. Jahrh. kommt der Name Rustemdār häufiger vor als der Name Ru'jān. In vielen Fällen werden die beiden Namen abwechselnd, als Synonyma, gebraucht (z. B. p. 41; 43; 44; 52; 86; 121—122; 262; 317—318; 319; 324; 395; 405). Manchmal werden sie aber auch in Gegensatz zueinander gebracht. So p. 99 (Übers. 99—100): „Während seiner Regierung befanden sich die Bewohner von Rustemdār und Ru'jān in höchster Wohlhäbigkeit ... Der König des Islams war mit der Alleinherrschaft von Rustemdār und Ru'jān betraut worden“; p. 126 (Übers. 129): „Er unterwarf alle Gebietsteile von Ru'jān und Rustemdār“; p. 129 (Übers. 132): „Er selbst kam gänzlich geschlagen in Kuǧūr an. Er konnte auch da sich nicht halten und wurde von Rustemdār nach Ru'jān verschlagen ... Nun war zufällig in dieser Zeit Rustemdār bis nach Ru'jān, Qaṣrān und die Umgegenden ganz verödet“; p. 144—145 (Übers. 147): „Das fürstliche Gebiet in der Umgegend von Rustemdār sollte unter beide verteilt werden ...

Bis auf diesen Augenblick, wo dieses niedergeschrieben wird, regierte Melik Iskender in Ru'jān und Melik Ğehāngīr behauptete sich in Nūr"; p. 410 (Übers. 423): „Bis zu dem Vorfalle von Māhāneser war Rustemdār, Ru'jān und Ṭāleqān unter seiner Herrschaft".

Diese fünf Stellen zeigen, daß die beiden Begriffe Ru'jān und Rustemdār sich doch nicht völlig decken, obgleich sie, wie gesagt, oft wie Synonyma gebraucht werden. Die Landschaften von Nātilrestāq und Nūr gehörten jedenfalls zu Rustemdār, aber nicht zu Ru'jān (Ẓahīr ad-Dīn, 144—145; 122; 76). Auch Kuğūr kann nicht zum eigentlichen Ru'jān gehört haben (Ẓahīr ad-Dīn, 129), trotz mehrerer Stellen, wo es den Anschein hat, als wäre dies doch der Fall. In allen diesen Fällen muß also Ru'jān im allerweitesten Sinne (= Rustemdār) aufgefaßt werden (Ẓahīr ad-Dīn 13; 59; 79; 113; 144; 291; 295). Auch Kelār (p. 292; 285) und Čālūs (285) werden manchmal neben Ru'jān erwähnt. In diesen Fällen ist aber unter Ru'jān wahrscheinlich die Stadt dieses Namens zu verstehen. Einmal heißt es bei Ẓahīr ad-Dīn (129), daß der Sejjid Muḥammed mit einem Heere von Gīl und Dailem längs dem Meere nach Rustemdār ging, mehrere Male wird vom Flachlande von Rustemdār gesprochen (145; 398), daneben vom Berglande von Rustemdār, wozu Nūr gehörte (402). Da aber die östliche Grenze von Rustemdār ursprünglich bei Sīsengān war, welches wahrscheinlich zu Kuğūr gehörte, werden Nūr und Nātilrestāq ursprünglich wohl nicht zu Rustemdār gehört haben. Das eigentliche Rustemdār wird wohl in Kuğūr und Kelār zu suchen sein. Von europäischen Reisenden beschreibt dies Rustemdār, so viel ich weiß, nur FRASER (*Travels and Adventures*, 103), der es aber auch nicht selbst gesehen hat: „Es liegt 3 kurze Tagereisen von Āmul. Es war vordem eine uneinnehmbare Festung". Man beschrieb sie FRASER als einen „hohen Hügel, auf dessen Gipfel sich eine Ebene von 10 oder 12 Farsangen (40—50 engl. Meilen) im Umfange befindet, nur auf einem Fußwege zugänglich, welcher so schmal ist, daß ein Mann ihn gegen den Feind verteidigen kann" (DORN, *Reise*, 220). Unmittelbar nördlich von ar-Rai lag, Ḥamdallāh Qazwīnī (53) zufolge, die Landschaft Qaṣrān. Ru'jān muß also zwischen Qaṣrān und Rustemdār gelegen haben, wozu die oben zitierten Worte Ẓahīr ad-Dīns (129) ganz gut passen würden.

Wenn Ḥamdallāh Qazwīnī die westlichen Gebiete zu beiden

Seiten des Šāhrūd bis zum Sefīdrūd auch Rustemdār nennt, so meint er nicht das ursprüngliche Rustemdār, im engen Sinne des Wortes, sondern das Gebiet der Könige von Rustemdār. Nach den Begriffen der Geographen des X. Jahrh. und auch früher, hieß diese Gegend Dailem und nicht Ru'jān.

Die Festung aṭ-Ṭāq, welche Ṭabarī erwähnt, war, seinem Bericht nach, nicht mit der letzten Zufluchtsstätte des Iṣpehbeds identisch. Da sie im Zusammenhang mit der Eroberung von ar-Ru'jān genannt wird, muß sie entweder in ar-Ru'jān selbst oder in der Nähe von ar-Ru'jān gelegen haben.

Nun gibt es am Südufer des Kaspischen Meeres mehrere Orte, die Ūṭāq[1], Ūṭāqserā[2] oder Ūṭāqser[3] heißen. Nach SALEMANN, *Manichaica* V 1131 (*Izwestija Akademii Nauk* 1913) ist *utaq* ein sogdisches Wort[4]. Schwerlich werden alle 3 Dörfer, die diesen Namen führen, schon vor der arabischen Eroberung existiert haben,

1 Von MELGUNOF, 237, beschrieben. Es liegt in Sijāhkelerūd, im *Bulūk* Rūdeser in Lengerūd. Interessant ist die Beschreibung: „Dieses Ūṭāq liegt am Fuße des Gebirges und hat eine Moschee. Ein halb *Farsaḫ* von diesem Dorfe auf dem Gipfel eines Berges soll sich ein aus Ziegeln erbauter Turm (*burǧ*) befinden, zu dem man nur durch eine enge und finstere Schlucht, und nicht anders als mit Licht gelangen kann. In der Schlucht hausen viele Fledermäuse und weht ein starker Wind. Der Turm ist 10 Ellen hoch. In der Umgegend sucht man Kupferminen und Schätze". Die Bemerkung von der finsteren Schlucht erinnert an Jāqūts Beschreibung von aṭ-Ṭāq (III 490). Nicht weit von diesem Ūṭāq liegt, MELGUNOF, 233, zufolge, „ein Dorf Dazzebent oder Duzdebun دزدبن am Fuße eines Berges desselben Namens an einem Flüßchen". Dies Dorf liegt an der Straße von Lāhiǧān nach Lengerūd. Der Berg Duzdebun (Diebesberg) soll seinen Namen von einer Räuberbande haben, die hier vorüberkommende Reisende plünderte (vgl. RABINO, *Les provinces caspiennes de la Perse. Le Guilan*, 312). GMELIN, (russ. Ausgabe III, 2. Teil, 509—510) erzählt: 3 Werst von Lāiǧān, auf dem Wege nach Lengerūd ist eine Berghöhle, in welcher nach der Sage des Volkes große Schätze verborgen sein sollen". Merkwürdig ist, daß das Wort دزد بن, kufisch geschrieben, dem كركيل von 'Ā'iša-i Kurgīl Diz sehr ähnlich sieht. Ebenso wie Dazzebent an Derbend (Derbend-i Kūlā) erinnert. Dem Sinne nach würde die Bezeichnung „Diebesberg" auch zu dem Kurgīl Diz passen, denn nach Ibn Isfendijār hieß die Höhle, die lange belagert wurde, 'Ā'iša-i Kurgīl Diz nach einer 'Ā'iša, die dort Räuberei getrieben haben soll.

2 MELGUNOF erwähnt zwei Orte dieses Namens: Der eine lag in Gīlān in Kergānrūd (274), der andre — in Meškendirūz, einem *Bulūk*, der südlich von Bārfurūš lag (194).

3 Ein Ort Otagser ist auf STAHLS Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) angegeben, in der Luftlinie etwa 12 *Farsaḫ* wsw. von Āmul.

4 Hierauf hat mich F. A. ROSENBERG aufmerksam gemacht.

und auch dann ist es nicht ganz klar, wie sie zu dem sogdischen Namen kämen. Wahrscheinlicher ist es, daß sie diesen Namen erst später, unter türkischem Einfluß erhalten haben. Besser würde meiner Meinung nach, der Ort Takikenar westlich Kalārābād hierher passen, der auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz., 118) verzeichnet ist, aber auch diese Identifizierung hängt in der Luft. Fest steht nur, daß das Ṭāq Ṭabarīs in ar-Ru'jān oder in der Nähe davon zu suchen ist.

Was aber die Festung anbelangt, welche den Arabern bis zuletzt Widerstand leistete, so kann sie, wenn man von den Berichten Ibn Isfendijārs und Ẓahīr ad-Dīns nicht ganz absehen will, nicht so weit nach Westen verlegt werden.

Ibn Isfendijār sagt, daß der Iṣpehbed, nachdem er seine Familie in die Festung gesteckt hatte, über Lāriğān nach Dailem floh. Die muḥammedanischen Truppen setzten ihm nach, doch erreichte er Ru'jān ohne erhebliche Verluste und floh weiter nach Dailem. Ẓahīr ad-Dīn, 49, sagt auch, daß er über Lāriğān nach Dailemistān ging, verfolgt wurde, aber doch Filām Rūdbār[1] erreichte. Lārğān ist nach Jāqūt, IV 340, ein Städtchen zwischen ar-Rai und Āmul, 18 *Farsaḫ* von jeder dieser beiden Städte entfernt[2]. Danach müßte die letzte Zufluchtsstätte östlich von Lārğān gesucht werden. Zahīr ad-Dīn sagt, daß diese Festung an der Straße von Zārim lag[3]. Zārim muß in der Nähe von Šāhkūh, also im äußersten Osten gelegen haben, was, wie wir gesehen haben, zu der vermutlichen Lage der Festung durchaus nicht paßt.

---

1 Die Landschaft Eškūr اشكور, in der sich, nach Ẓahīr ad-Dīn, Filām Rūdbār befand, ist wohl mit dem heutigen Bezirk Aškewer in Gīlān identisch. (RABINO, *Geogr. Journal* 1913. 440, RABINO, *Les provinces caspiennes de la Perse, le Guilan*, 351; *JRAS* 1920, p. 296). Vgl. auch RABINOs Karte von Gīlān, Lyon 1914; BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije*, 136. BLARAMBERG, 64, nennt die Landschaft Aškener. was natürlich auf einen Druckfehler zurückzuführen ist. Vgl. Ẓahīr ad-Dīn 570.

2 STAHL, l. l. 10, sagt, Lāriğān begreife das ganze quellenreiche Land des Lārflusses und des oberen Laufes des Herāz in sich. Nach STUART, *Journal of a Residence*, 286, reicht der Distrikt von Lāriğān von „Purrus" bis 2 *Farsaḫ* südlich von Ask, welches die Hauptstadt von Lāriğān ist. Vgl. RITTER VI, 1 p. 501; BLARAMBERG, l. l. 157, 161; D'ARCY TODD. *J. R. Geogr. Soc.* 1838 p. 107.

3 Ebenso Chondemīr (DORN, *Die Geschichte Tabaristans nach Chondemir, Mémoires de l'Acad. des Sciences de St. Petersb.* VI sér. VIII p. 9), der auch Lārğān hat, was DORN in seiner Übersetzung (73) versehentlich durch Lahidschan wiedergibt.

Ibn Isfendijār hat an der entsprechenden Stelle nicht Zārim, sondern Āram. Nach Iṣṭaḫrī, 206, lag der Ort Uram im Gebirge Fādūsijān (= Fādūspān) und war eine Tagereise von Sārī entfernt. Eine Handschrift des Ibn Ḥauqal hat an dieser Stelle nicht Uram, sondern Aram (*BGA* II 268). Jāqūt, I 216, meint, Uram wäre dieselbe Stadt, welche sonst Uram Ḫāst genannt wird und führt als Nebenform آرُم Ārum an. Diese Stadt lag in der Nähe von Sārija, nur eine Tagereise von diesem Orte entfernt. Ibn al-Faqīh, 303, rechnet mit Berufung auf Belāḏurī, Uram Ḫāst zum Bezirke von Āmul. Der Ort muß also wohl im Gebirge sw. Sārī gelegen haben. Bei Ibn Isfendijār und Zahīr ad-Dīn kommt der Ort Ārum mehrfach vor, und ein Vergleich aller dieser Stellen untereinander ergibt ganz zweifellos, daß dies Ārum mit dem Uram Ḫāst = Uram = Ārum der älteren Autoren identisch ist. (Vgl. BROWNE, 241; Ẓahīr ad-Dīn 211; 229; 231.) An einer Stelle (Ẓahīr ad-Dīn, 239) wird es im Zusammenhang mit Šīrgāh, ein anderes Mal — mit Mūsā Kelāta und Čemenū erwähnt (p. 222). Erstere zwei Orte befinden sich nach MELGUNOF, 174[1], im *Bulūk*[2] Šīrgāh, südlich Sārī; Čemenū war nach Zahīr ad-Dīn, 285, ein Dorf im Bezirk von Sārī. Besonders wichtig ist die Stelle Ẓahīr ad-Dīn, 222, wo erzählt wird, daß der Iṣpehbed 'Alā' ad-Daule in Mūsā Kelāta lagerte und Behrām, in der Absicht ihm eine Schlacht zu liefern, ihm nach Ārum entgegenzog. Ārum muß also in nächster Nähe von Mūsā Kelāta gelegen haben, in der Gegend von Šīrgāh.

Einige Male wird dies Ārum auch im Zusammenhang mit dem Engpaß Kūlā (Derbend-i Kūlā) genannt. Bei Kūlā erwartete Wendādhormuz den auf dem Ārumer Wege heranziehenden Ferāša und ließ zwei „*derbend*" errichten[3] (Ẓahīr ad-Dīn, 158). Zu Anfang des IV. Jahrh. d. H. überfiel zwischen Ārum und Kūlā der Iṣpehbed Šahrijār den 'Aqīqī aus dem Hinterhalt (BROWNE, 200). Zu Anfang des VI. Jahrh. d. H. erwartete im Engpaß von Kūlā Šāhġāzī den

1 Allerdings hat MELGUNOF nicht Mūsā Kelāta, sondern Mūsā Kelā.

2 MELGUNOF bezeichnet viele Landstriche als *Bulūk*, welche heutzutage keine *Bulūks* mehr sind. Nach BOUVAT, *La réorganisation de l'administration persane* in *Revue du Monde Musulman* XXII, 1913, p. 282, gibt es jetzt 7 *Bulūks*: Čahār Danga und Dū Danga (das frühere Hezārǧerīb), Nūr, Ašref, Lāriǧān, Fīrūzkūh und Bandepei.

3 DORN (*Übers.* 160) übersetzt hier das Wort *derbend* durch „Verhau"; BROWNE, 128, — durch „dyke".

Selǧūqen Mas'ūd (Zahīr ad-Dīn, 229). Es unterliegt also keinem Zweifel, daß auch Derbend-i-Kūlā in nicht allzu großer Entfernung von Sārī zu suchen ist, und die Lesung Ārum richtig ist, und nicht die Lesung Zārim.

Die Lage der Berge Fādūspān ist bis jetzt scheinbar noch nicht aufgeklärt. BARTHOLD, *Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, 155, erwähnt sie, ohne ihre Lage genauer anzugeben. Auf LE STRANGEs Karte (*The Lands*, 187) sind sie östlich von den Qārinbergen verzeichnet. Dies kann nicht richtig sein. Iṣṭaḫrī, 205—206, Ibn Ḥauqal, 268 zufolge, befanden sich im Gebirge Qārin die beiden Ortschaften Sihmār, eine Tagereise von Sārī entfernt, und Firrīm[1]. Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, 162, sagt, daß letzterer Ort von einigen zu Qūmis gerechnet wird, und Mas'ūdī (*BGA* VIII 49) sagt, der Berg Qārin liege zwischen Ṭabaristān und Qūmis, zu welchem er die Städte Besṭām, Semnān und Dāmġān rechnet. Danach müssen die Qārinberge im Osten Ṭabaristāns, an der Grenze von Qūmis liegen. Zugunsten dieser Auffassung spricht auch die Reihenfolge, in der diese Berge bei Iṣṭaḫrī (204) und Ibn Ḥauqal (267) genannt werden: Rūjanǧ, Fādūspān, Qārin, Ǧurǧān. Die Lage Ǧurǧāns ist bekannt. Von Rūjanǧ sagt Iṣṭaḫrī, daß diese Berge teilweise zu ar-Rai, teilweise zu Ṭabaristān gerechnet werden. Die Berge Qārin müssen also östlich von den Bergen Fādūspān liegen und die Frage ist nur, wo die Grenze zwischen diesen beiden Gebirgsgruppen war.

Interessant ist die Erzählung Ibn Isfendijārs von der Belehnung des Qārin Ibn Suḫrā mit Ṭabaristān. Es heißt da, daß der König Nūširwān aus Dankbarkeit für die ihm von den Suḫrāniden gegen den Ḫāqān geleisteten Dienste ihnen Ländereien zur Wahl anbot. Der älteste, Zarmihr, wählte daraufhin Zābūlistān, der jüngste, Qārin, wählte Wendāummīd Kūh, Āmul, Lafūr und Firrīm, „which is called Kūh-i Qārin" (BROWNE, 95). Weniger detailliert, aber immerhin deutlich genug drückt sich Ẓahīr ad-Dīn, 37, aus: Der jüngere Bruder Qārin nahm Ṭabaristān und schlug seinen Wohnsitz in dem Gebirge auf; daher man jenes Bergland das Gebirge Qārins nennt. Da Āmul nicht im Gebirge liegt und der

---

1 Die Angabe Jāqūts, III 890, daß Firrīm eine Tagereise von Sārija entfernt war, ist sicher falsch, denn sein Gewährsmann Iṣṭaḫrī sagt das von Sihmār (bei Jāqūt, III 890, 324, Šimhār) und nicht von Firrīm.

Name Wendāummīd-Kūh fürs erste nicht näher zu bestimmen ist, können wir uns bei einer näheren Bestimmung der Berge Qārin nur nach der Lage von Lafūr und Firrīm[1] richten. Die Berge Qārin reichten also westlich jedenfalls bis Lafūr. Arum, das im Gebirge Fādūspān, eine Tagereise von Sārī entfernt war, muß nordwestlich oder nördlich von Lafūr gelegen haben[2].

---

1 Das alte Firrīm wird wohl mit dem Orte Ferīn identisch sein, welchen BODE (*Otečestwennyja Zapiski* 1856, p. 146) erwähnt und von dem er sagt, daß er 12 *Farsaḫ* südöstlich Sārī und 8 *Farsaḫ* nördlich Fūlād Mahalla liege. Ferīn ist auch der Name eines *Bulūks* der Landschaft Hezārǧerīb, dessen Hauptort eben das von BODE erwähnte Ferīn ist. Ich weiß nicht, worauf die Ansicht MELGUNOFS, 56, daß der Aufstand des Wendādhormuz in Hezārǧerīb ausbrach, gegründet ist. Jedenfalls würde das zu der Identifizierung der beiden Orte Firrīm und Ferīn vortrefflich passen, denn Wendādhormuz, der seinen Sitz in der Nähe des Berges Dunbāwend hatte (*BGA* VII 151), beratschlagte, als er den Aufstand plante, mit seinem Oberherren, dem Bāwendiden, der in Firrīm residierte, und mit dem Maṣmuġān von Miānrūd (Ẓahīr ad-Dīn, 55) (Mianderūd liegt, nach MELGUNOF, 149, westlich von Hezārǧerīb).

Merkwürdig ist, daß in der Bologner und Berliner Handschrift des Iṣṭaḫrī, sowie im Leidener Codex des Ibn Ḥauqal die Form پرين steht, die dem heutigen Perīn genau entsprechen würde (*BGA* I 205; II 268). Es sieht demnach so aus, als wenn im X. Jahrh. beide Formen (auf ن und auf م) gebräuchlich waren, denn auf den Münzen der Bāwendiden steht deutlich Firrīm.

BODE, l. l. 138, identifiziert den Ort Ferīn mit der Festung Ferān, die nach Rašīd ad-Dīn (ed. QUATREMÈRE, 202—203) von Hūlāgū im Jahre 654 erobert wurde. QUATREMÈRE hielt das Ferān Rašīd ad-Dīns für ein verdorbenes Qaṣrān (am Ǧāǧrūd, nicht weit von ar-Rai. Vgl. Ẓahīr ad-Dīn, 129, 314, 497; MORIER, *A Second Journey*, 353). Recht scheint hier BODE zu haben, denn, nach Rašīd ad-Dīn, lag Ferān in der Nähe einer Festung Šāhdiz und BODEs Ferīn liegt auch wirklich in der Nähe einer Bergkette, welche Šāhduz heißt. Die Festung Šāhdiz in Ru'jān wurde, Ẓahīr ad-Dīn, 113, zufolge, erst im XIV. Jahrh. erbaut, während eine Festung Šāhdiz in Hezārǧerīb schon im IX. (III. Jahrh. d. H.) erwähnt wird (Ẓahīr ad-Dīn, 208). Wenn also BODEs Vermutung richtig ist, dann wird wohl bei Rašīd ad-Dīn ein Schreibfehler (ا für ي) vorliegen.

2 Zu dieser Bestimmung der geographischen Lage von Ārum paßt auch der Bericht Ẓahīr ad-Dīns, 234 (*Übers.*, 238), über den Krieg zwischen Šāhġāzī und Minūčehr, dem Fürsten von Lāriǧān. Šāhġāzī ließ das Heer von Ārum ausrücken, drang auf der Straße von Anǧedān und Abendānkūh vor und betrat die Straße von Perdumeh. Man hinterbrachte die Kunde davon an Minūčehr, welcher Streifzüge machte, ihn bekämpfte und in die Flucht schlug . . . Šāhġāzī floh nach Ārum und wurde von seiner Frau angespornt, den Krieg fortzuführen. Darauf zog er das Heer zusammen und drang bis Kehrūd vor, verheerte jenes Gebiet . . . und ließ 4000 Lāriǧāner festnehmen und köpfen. Perdumeh oder Perdūmeh ist höchstwahrscheinlich mit dem auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*

4 *Farsaḫ* südwestlich Sārī[1], 12 Meilen von Bārfurūš[2], liegt der Ort ʿAlīābād; 3 *Farsaḫ* von hier liegt Šīrgāh[3]. Um von Šīrgāh nach Surḫrabāṭ[4] zu gelangen, welches in nächster Nähe des Qalʿa-i Duḫter-i Dīv Avlād, und 3 Meilen von Qalʿa-i Dīv Avlād entfernt liegt, brauchte OUSELEY 2 Tage. (Šīrgāh-Zīrāb 17—18 Meilen[5], und Zīrāb-Surḫrabāṭ 6 *Farsaḫ*[6]). Eine weitere Tagereise von 6 *Farsaḫ* brachte ihn nach Fīrūzkūh[7]. Ārum, das eine Tagereise von Sārī entfernt war, muß also wohl in der Nähe von ʿAlīābād und Šīrgāh gelegen haben.

Die beiden Orte Arum und Kūlā kommen noch an folgenden zwei Stellen bei Ẓahīr ad-Dīn vor: 1. p. 158: „Ferāša rückte in Ṭabaristān auf der Straße von Ārum ein" فراشه براه آرم بطبرستان آمد. DORN, *Übers.* 160, übersetzt die Stelle so: „Ferāša rückte über Ārum ein". Will man diese Stelle so verstehen, dann ist es klar, daß er Ārum schon hinter sich hatte, als er auf die Streitkräfte des Wen-

---

Ergänz., 118) angegebenen Orte Pardemeh in Šīrkalā identisch, Kehrūd mit Kārūd oder mit Keru. Letzterer Ort war entschieden weiter von Ārum entfernt, als Perdumeh. Ārum muß also östlich, kann aber auch nordöstlich davon gelegen haben.

1 MELGUNOF, 195; EASTWICK, *Journal of a Diplomate's Residence* II 83.

2 BURNES, *Travels into Bokhara* II 128.

3 OUSELEY, *Travels in the East* III 250; EASTWICK, l. l. II 85. Ganz anders wird die Lage von Šīrgāh bei DE MORGAN, *Mission scientifique en Perse* I 366, angegeben: „Chirgah—village situé en amont de Barfrouch entre cette ville et Aliabad du Babilroud". Auf der diesem Werke beigegebenen Karte ist Šīrgāh auch wirklich ganz abseits vom Wege Fīrūzkūh-Sārī angegeben, ein gutes Stück westlich vom Tālārfluß, südwestlich ʿAlīābād, südöstlich Bārfurūš, ungefähr in gleicher Entfernung von jedem dieser beiden Orte. Dies widerspricht allen anderen Reiseberichten und Karten (vgl. TURNERs Karte bei CURZON, *Persia and the Persian Question* I; STAHL, l. l.; LOVETT, l. l.; OUSELEY, l. l.). Ebenso ist auch ʿAlīābād auf der Karte von DE MORGAN viel nördlicher angegeben, als auf allen anderen Karten.

4 EASTWICK II 91; MELGUNOF, 197, nennt den Ort Surḫerābād; BAKER, *Clouds in the East*, 75, nennt ihn Sufferābād.

5 OUSELEY III 246. Nach STUART, *Journal of a Residence in Northern Persia*, 261, und BAKER, *Clouds in the East*, 74, ist zwischen Šīrgāh und Zīrāb eine Entfernung von 16 Meilen; nach EASTWICK, II 89, dagegen 18 Meilen. Da OUSELEY, III 233, eine Strecke von 8 *Farsaḫ* (Fīrūzkūh—Tala-Rudbar) auf 28—29 Meilen einschätzt, werden wohl diese 16—18 Meilen einer Entfernung von 5 *Farsaḫ* gleichkommen. Vgl. A. HOUTUM-SCHINDLER (*Proceed. R. Geogr. Soc.* 1888, New. Ser. X 586), wonach der *Farsaḫ-i aġam* 3,82 Meilen gleichkommt.

6 OUSELEY III 322, 238; oder 5 *Farsaḫ* nach EASTWICK II 90.

7 OUSELEY III 233; nach EASTWICK II 95, 7 *Farsaḫ*.

dādhormuz, die ihn bei Kūlā erwarteten, stieß. Aus dem Text geht aber m. E. nur hervor, daß die Straße, auf welcher Ferāša vorrückte, nach dem Orte Ārum benannt war, Ārum also ein Ort war, wohin diese Straße mündete, oder an dem diese Straße vorbeiführte.

2. Die Erzählung vom Zug des Selǧūqen Mas'ūd nach Ṭabaristān bestärkt mich in meiner Auffassung des Berichtes von Ferāšas Feldzug. „Man berichtete dem Iṣpehbed nach Sārī, daß der Sulṭān Sinǧār den Mas'ūd in das Gebiet von Tūǧī (ولايت توجى) geschickt habe. Der Iṣpehbed schickte darauf den Šāhġāzī nach Ārum und befahl die Wegscheide (سرراه) zu besetzen. 'Alī Zerīn Kemer, welcher Tenge-i Kelīs bewachte, schickte an Šāhġāzī: Sulṭān Mas'ūd ist angerückt, ich werde ihn nicht durch den Engpaß (Tenge) lassen. Allein es ist Verstärkung nötig. Šāhġāzī saß auf und zog nach dem Engpaß (Derbend) von Kūlā, wo er lagerte, und befahl: lasset den Weg frei, damit er hineinziehe" (Ẓahīr ad-Dīn, 229; *Übers.* 232—233). Mas'ūd kam nur bis Kurdābād und dann begannen Unterhandlungen. Der Ort Kurdābād ist natürlich nicht mit dem Kurdābād im *Bulūk* Ketūl der Provinz Astrābād (MELGUNOF, 114; BODE, *Otečestwennyja Zapiski* 1856, p. 175; BENDEREW, l. l. *Priloženije* I, p. 9) zu identifizieren. Darunter ist jedenfalls das Kurdābād zu verstehen, welches nach Ẓahīr ad-Dīn, 239, nicht weit von Šīrgāh gelegen haben muß. („Šāhġāzī ging von Ārum nach Šīrgāh; allein, da er auch da nicht bleiben konnte, so siedelte er nach Kurdābād über"). Wenn Mas'ūd dieselbe Straße benutzt hat, wie OUSELEY, STUART und EASTWICK, dann muß Ārum nördlich von Šīrgāh gelegen haben, Kurdābād — südlich von Šīrgāh und zugleich südlich von Kūlā.

Auf der Karte von STAHL (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) ist ein Ort Hordābād verzeichnet, der an der Straße von Fīrūzkūh nach Sārī liegt, ca. 2 *Farsaḫ* südlich Šīrgāh und 1 *Farsaḫ* nordwestlich Zīrāb[1]. Dieser Ort würde zur angegebenen Stelle bei Ẓahīr ad-Dīn sehr gut passen.

Da in diesem Bericht Kūlā im Zusammenhang mit einem Orte namens Tūǧī genannt ist, so ist für eine genauere Bestimmung der geographischen Lage von Kūlā die Frage wichtig, wo dieses Tūǧī lag. Ẓahīr ad-Dīn, 285, sagt, daß Tūǧī eine Örtlichkeit (بقعه) im

---

1 Auf STAHLs Karte beträgt die Entfernung zwischen Šīrgāh und Zīrāb nur 3 *Farsaḫ*.

Gebiet von Sārī (ولايت سارى) war. Er erzählt, daß der Dā'ī Ḥasan Ibn Zaid, nachdem er, von Westen kommend, Āmul erobert hatte, nach Tūǧī, einem Orte im Gebiet von Sārī, ging. Danach lagerte er in Čemenū, ebenfalls einem Dorfe im Gebiet von Sārī. In Čemenū empfing er ein Schreiben von einem Bāwendiden, der ihn seiner Freundschaft versicherte. Der Statthalter von Sārī, der Ṭāhiride Sulaimān, schickte seinen Feldherrn Asad Ibn Ǧendān nach Tūǧī, um den Dā'ī zu bekämpfen. Der Dā'ī verließ Tūǧī, ging auf einem anderen Wege nach Sārī und überfiel den Ṭāhiriden.

Ibn Isfendijār (BROWNE, 166) erzählt die Geschichte ungefähr ebenso, nennt aber teilweise andere Orte. Der Dā'ī ging nicht nach Tūǧī, sondern nach „Tarīcha", welches er am 4 Ḏū'l qa'da 250 erreichte, und von dort nach „Jamanū", wo er das Schreiben des Bāwendiden in Empfang nahm. Der General des Sulaimān wurde von Sārī aus nach einem Orte Dūdān auf der Straße nach „Tarji" geschickt. Der Dā'ī schwenkte ab und ging über „Zarmīkhwāst" und Naurūzābād nach Sārī. Sulaimān floh nicht nach Astrābād, wie Zahīr ad-Dīn berichtet, sondern zu Asad.

Ṭabarī, III 1530, und Ibn al-Aṯīr, VII 86—87, nennen die kleinen Orte nicht mit Namen, erzählen aber, daß al-Ḥasan Ibn Zaid von Āmul aufbrach, um Sulaimān zu bekämpfen, und daß Sulaimān ihm entgegenzog. Der Kampf entbrannte außerhalb Sārijas. Einige Anführer al-Ḥasans schwenkten ab und zogen von einer anderen Seite in Sārija ein, so daß Sulaimān, als er es erfuhr, voller Bestürzung die Flucht ergriff.

Es ist demnach klar, daß die Schlacht zwischen Sārī und Āmul bei Tūǧī oder Tarǧī oder Tarīǧa vorfiel, der Ort also zwischen Āmul und Sārī zu suchen ist. Es kann schwerlich daran gezweifelt werden, daß dieser Ort mit dem von Iṣṭaḫrī, 216, erwähnten برجى Burǧī identisch ist (vgl. DORN, *Caspia*, 11, Anm. 4)[1], welches, auf der Straße von Āmul nach Sārī gelegen, 5 *Farsaḫ* von Āmul entfernt war[2],

---

1 Nach DE GOEJEs Angabe, *BGA* I 206, kommen in den verschiedenen Handschriften folgende Varianten dieses Namens vor: Iṣṭaḫrī, Bologna und Berlin: برحى; Gotha: بوحى und ترجى; Ibn Ḥauqal: برحى und بريحى, Muqaddasī, Berlin (*BGA* III 51): بوبرجا, sonst برجى und ترجى, Idrīsī: ترجى und بريجى; Persische Übersetzung des Iṣṭaḫrī, Gotha بوحى und توجى, Petersburg: ترجى, رحى und توجى (DORN, *Muh. Quellen* IV 73, 79).

2 Die Entfernung zwischen Āmul und Bārfurūš (Māmṭīr) wird verschieden angegeben: 6 *Farsaḫ* bei Ibn al-Faqīh, 302; Abū 'l-Fidā, 437; STACK, *Six Months*,

zumal auch aus anderen Stellen bei Ibn Isfendijār klar hervorgeht, daß Tarīğa (تريجه) zwischen Amul und Sārī (BROWNE, 174; 176), und zwar in der Nähe von Māmṭīr lag (BROWNE, 29; 221).

Eine Festung Tūğī wird von Ẓahīr ad-Dīn noch an einer anderen Stelle erwähnt. Ende des VIII. Jahrh. d. H. gehörte diese Festung dem Ğelālīer Kija Wištasf, „der sich außerdem noch die Herrschaft über einige Orte im Gebiet von Sārī angemaßt hatte" (p. 346; 362). Leider wird die geographische Lage dieser Festung, deren Belagerung durch den Qawāmischen Sejjid Kamāl ad-Dīn ausführlich geschildert wird, nicht angegeben.

Die Ğelālīer versammelten ihre Heere in Sārī, zogen an Māmṭīrān (Bārfurūš Dih) vorbei und erwarteten die aus Āmul heranrückenden Sejjide am Ufer des Bāwulrūd (p. 362). Nach erlittener Niederlage floh Kijā Wištasf nach Tūğī (p. 363). Das zweite Mal kamen sie wieder von Sārī und stießen bei Bārfurūš Dih (بسرحد بارفروش ده) auf den Feind (p. 369). Kijā Wištasf floh an einen befestigten Ort (370) und von dort wieder nach Tūğī, während Sārī, dessen Herr in der Schlacht gefallen war, von einer Abteilung des Feindes besetzt wurde. Ibn al-Faqīh, 302, nennt einen Ort Turunğa, der 6 *Farsaḫ* von Māmṭīr entfernt gewesen sein soll. DE GOEJE identifiziert dies Turunğa mit dem Burğī bei Iṣṭaḫrī, und die Form Tarīğa bei Ibn Isfendijār beweist, daß er Recht hat[1].

Šīrgāh liegt in einer Entfernung von 6 *Farsaḫ* von Bārfurūš. Von Āmul beträgt die Entfernung in der Luftlinie 8 *Farsaḫ*. Um an einen Ort zu gelangen, welcher von Bārfurūš 6 *Farsaḫ*, von Āmul 5 *Farsaḫ* und von Sārī eine Tagereise, also 6—7 *Farsaḫ* entfernt ist, wird man von ʿAlīābād aus, welches gegen 3 *Farsaḫ* von Bārfurūš und 4 von Sārī entfernt ist, 3 *Farsaḫ* in südwestlicher Richtung gehen müssen. Dort muß dies Tūğī gelegen haben. Et-

---

197; 5 *Farsaḫ* bei OUSELEY III 295; HOLMES, *Sketches*, 168; BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije*, 156; 7 *Farsaḫ* bei MELGUNOF, 200; 8 *Farsaḫ* bei SARRE; *Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 104, Iʿtimād as-Salṭane, *Mirʾāt al-buldān* p. 5, 155. CURZON, I 381, schätzt die Entfernung auf ca. 23 Meilen; STUART, *Journal of a Residence*, 279, auf 22 Meilen, was ca. 6 *Farsaḫ* ausmachen würde; NAPIER (*J. R. Geogr. Soc.* 46 p. 125) gibt 20 Meilen an.

1 Vgl. Ibn Isfendijār, 27: Als die Türken zur Zeit Ferruḫāns des Großen in Ṭabaristān einfielen, verschanzte sich der König in Fīrūzābād, nahe bei Lapūr. Der Ort, wo Ferruḫān, plötzlich bei Nacht hervorbrechend, alle Türken erschlug, hieß Tarīğa, ursprünglich Tūrānčar.

was nördlich davon müßten dann, nach Ẓahīr ad-Dīn, 229, die Orte Ārum, Kūlā und Kurdābād zu suchen sein. Das stimmt aber nicht zu der Stelle bei Ẓahīr ad-Dīn, 239, nach welcher zwischen Ārum und Kurdābād Šīrgāh lag. Wenn Tūǧī schon vom Feinde besetzt war, als der Iṣpehbed vom Heranrücken Mas'ūds hörte, dann muß es südlich von Šīrgāh und, wenn meine Identifizierung richtig ist, wohl auch südlich von STAHLs Hordābād gelegen haben. Da aber schwerlich in diesem verhältnismäßig engen Raum zwei Orte mit dem Namen Tūǧī lagen[1], bleiben nur folgende Erklärungsmöglichkeiten:

1. Mas'ūd wurde eben geradezu nach Tūǧī geschickt, hatte es aber noch nicht besetzt. Mas'ūd könnte dann auf der Straße Fīrūzkūh-Sārī herangezogen und bis Hordābād gekommen sein. 2. Die betreffende Stelle bei Zahīr ad-Dīn ist korrumpiert[2] und das و لايت in و لايت تو توجى zu korrigieren, mit Annahme einer versehentlichen Doppelsetzung des Präfixes مى von ميفرستند (in der Petersburger Handschrift steht تومى für توجى). Die Stelle würde dann so lauten: باصفهبد رسانيدند كه سلطان بغدر برادرزادهٔ خود مسعودرا بولايت تو ميفرستند[3].

1 Muqaddasī, 372, gibt die Lage von Burǧī anders an. Er nennt folgende Stationen: Von Āmul nach Māmṭīr 1 Tag, dann nach Sārija 1 Tag, dann nach Burǧī 1 Tag, dann bis zur Grenze 3 Tage. Da die Richtung dieser Route von Westen nach Osten läuft, muß dies Burǧī östlich von Sārī, in Hezārǧerīb zu suchen sein. Vgl. SPRENGER, *Post- und Reiserouten*, 53. Wahrscheinlicher scheint mir aber zu sein, daß Muqaddasī denselben Ort meint, wie Iṣṭaḫrī und Ibn Ḥauqal. Wie man aus Ẓahīr ad-Dīns Erzählung von der Schlacht zwischen Ḥasan Ibn Zaid und dem Ṭāhiriden Sulaimān einerseits und aus der Angabe bei Muqaddasī selbst (372 ebenso *BGA* I 216; II 275; Ṭabarī III 1287), daß Tamīsa 3 Tagereisen und nicht 4 von Sārija entfernt war, andererseits, sieht, muß die Angabe Iṣṭaḫrīs richtig und Muqaddasī ein Irrtum untergelaufen sein.

2 Vgl. Ẓahīr ad-Dīn, *Vorrede*, 37—38.

3 Konstatieren muß man auch, daß das Tūǧī, welches bei Ẓahīr ad-Dīn im ganzen 9mal vorkommt, nur an dieser einen Stelle Wilājet genannt wird. An der oben angeführten Stelle (285) wird es ausdrücklich als Ortschaft im Wilājet Sārī charakterisiert: واين توجى بقعهٔ ايست از ولايت سارى. Das Präsens ايست bezieht sich hier vielleicht auf die Zeit, in der der Verfasser lebte, also aufs IX. Jahrh. d. H. Drei Jahrhunderte früher konnte Tūǧī ja einen besonderen Bezirk gebildet haben, aber merkwürdig bleibt es doch, daß Ẓahīr ad-Dīn es für nötig befunden hat, die geographische Lage gerade dieses Ortes anzugeben, wenn dieser Ort einmal die Hauptstadt eines Bezirkes gewesen wäre, wo er doch sonst alle möglichen Ortschaften erwähnt, ohne ihre geographische Lage anzugeben.

Wenn sich die Nennung von Tūğī im Zusammenhang mit Kūlā für die genauere Bestimmung des letzteren Ortes als ziemlich belanglos herausgestellt hat, so kann doch auf Grund des weiter oben angeführten Materials schwerlich daran gezweifelt werden, daß Kūlā in der Gegend von Šīrgāh gelegen haben muß. Die Entfernung zwischen Zīrāb und Hordābād bildet, STAHL zufolge, etwa $^1/_3$ der ganzen Strecke Zīrāb—Šīrgāh. OUSELEY, *Travels*, III, 242, der diese ganze Strecke auf 17—18 Meilen schätzt, erzählt, daß 7 Meilen von Zīrāb ein hoher, fast senkrechter Hügel ein beinahe unüberwindliches Hindernis den Reisenden darbot. Dieser Hügel muß also nördlich von Hordābād liegen und könnte mit dem Kūlā identisch sein, in welchem Šāhġāzī den bis Hordābād vorgedrungenen Mas'ūd erwartete.

Derbend-i Kūlā war ein strategisch wichtiger Punkt, der, wie wir aus dem Bericht Ibn Isfendijārs sehen, auch bei Eroberung Ṭabaristāns durch die Araber eine Rolle gespielt haben muß. Zwar behauptet STAHL (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz., 118, p. 14), daß „die Terrainschwierigkeiten auf der ganzen Route von Ṭeherān bis zur Ebene von Māzanderān (über Fīrūzkūh nach 'Aliābād und Sārī) nicht so groß sind, wie bei den anderen Pässen des Elburzgebirges", und auch BAKER (*Clouds in the East*, 74) sagt, daß ihm diese Strecke im Vergleich mit anderen Wegen Persiens wie eine ausgezeichnete Chaussee vorkam (vgl. auch STUART, *Journal of a Residence*, 280 bis 281), so daß man danach zweifeln könnte, ob es möglich ist, daß die letzte Zufluchtsstätte der Iṣpehbede gerade in dieser Gegend gelegen haben könnte. Diese Zweifel werden aber behoben, wenn man die verschiedenen Reiseberichte liest, welche die Passage zwischen Zīrāb und Šīrgāh als außerordentlich schwer passierbar schildern[1].

---

1 OUSELEY, III 241—243, erzählt, daß die Reisenden mehrere Stunden durch Schlamm und Morast waten mußten. „At length we emerged about 7 miles from Zīrāb out of a morass and arrived at the bottom of a high hill which seemed to form an insuperable barrier against our further progress; the side being almost perpendicularly steep and the path a mere succession of large stones thrown one above another on the soft clay, but at such a distance that between each there was a pool of mire three feet deep into which horses, mules and even the men who had dismounted could not save themselves from sinking" . . . „We ascended at last to the ruined causeway, each horse and mule having been dragged up by some men, while others stoved them on from behind; both men, horses and mules often

Es wäre sehr verlockend, die Festung 'Ā'iša-i Kurgīl Diz, die nach einer Frau benannt ist, mit dem Ḫāne-i Duḫter-i Dīv Avlād

---

falling when near the summit and in their retrograde motion overthrowing those who scrambled after them".

Auch EASTWICK, II 87, der von Norden nach Süden reiste, unterstreicht, wie schwer passierbar diese Strecke ist: „Presently we descended a very steep place. A mile or so farther on we began to get into rough ground. At the end of a farsakh we entered on a series of ascents and descents with ruts a yard deep, great stones piled confusedly together and treacherous beds of ooze and clay often with a precipice of from 50 to 500 feet on the right at the bottom of which the turbid Talar River swept furiously along" (vgl. RITTER, VI, 1 p. 493—494).

BURNES, *Travels into Bokhara* II 128, sagt „The horses sink girth deep into the mud". D'ARCY TODD behauptet ebenfalls, die Straße südlich von Šīrgāh sei schauderhaft (*J. R. Geogr. Soc.*, VIII 103) und ebenso STUART (*Journal of a Residence*, 257, 260, 261). Auch GASTEIGER-RAVENSTEIN-KOBACH (*Rundreise durch die nördlichen Provinzen Persiens*, in *Z. f. allgem. Erdkunde*, n. F. XII, 1862, p. 344; derselbe Bericht abgedruckt bei BRUGSCH, *Reise der k. preußischen Gesandtschaft nach Persien*, II 456—471) sagt über diese Strecke: „An mehreren Stellen ist der Waldmorast zum Versinken, während wieder an einigen Felsvorsprüngen nur gerade so viel Raum ist, daß ein Lasttier hinter dem anderen passieren kann. Hier wird der Wald immer dichter und dunkler".

Alle diese Reisenden beschreiben die vollständig ruinierte Fahrstraße des Schah 'Abbās, die nach d'ARCY TODDs Bericht auf folgende Weise gebaut wurde: Ein Laufgraben, 20 Fuß tief und 14 Fuß breit, wurde an einer Seite des Berges gegraben und dann mit großen Steinen ausgelegt. Da die Straße seit ihrer Erbauung nie repariert wurde, ist sie mit der Zeit fast völlig ruiniert worden. Die in dieser Gegend fast unaufhörlichen Regengüsse haben die Steine unterspült und teilweise fortgeschwemmt. Demnach könnte man meinen, daß diese Straße im XIX. Jahrh. schlechter war, als der frühere Weg, der hier führte (vgl. WILBRAHAM, *Travels*, 434). Aber auch PIETRO DELLA VALLE, welcher diese Strecke vor Erbauung der Straße des Schah 'Abbās bereiste, betont mehrere Male, wie schwer passierbar sie schon damals war (*Voyages de Pietro della Valle*, nouv. édition. Paris 1745, III 213, 214, 217, 404). Wie GASTEIGER, l. l. 342, berichtet, ist die Straße, die jetzt gänzlich verfallen ist, im allgemeinen sehr gut angelegt gewesen. Unklar war ihm nur, daß „solche Stellen, wo kolossale Felssprengungen nötig waren, wegen der damals noch unbekannten Anwendung des Sprengpulvers gänzlich ausblieben oder ungeschickt umgangen wurden".

Jedenfalls muß man annehmen, daß diese ganze Strecke auch in früheren Jahrhunderten schwer passierbar war. Das Walddickicht und die Engigkeit des Weges konnten auch sehr gut zur Verteidigung verwendet werden (vgl. GASTEIGER, l. l. 344—345), werden doch von Ṭabarī, wo er von der Unzugänglichkeit der Berge spricht (III 1295), gerade diese beiden Momente hervorgehoben. Ẓahīr ad-Dīn, 425 (= *Übers.*, 438), erzählt, daß, als Tīmūr in Ṭabaristān einfiel, er Männer mit Äxten und Haubeilen dem Heere vorangehen ließ, um die Bäume umzuhauen und so dem Heere einen Weg zu bahnen. Einer der besten Kenner von Māzan-

zu identifizieren, dessen Unzugänglichkeit schon PIETRO DELLA VALLE aufgefallen war (PIETRO DELLA VALLE, *Voyages*, Paris 1745, III, 212; OUSELEY, III, 232, pl. LXXIV). Aber das läßt sich mit der Lage von Derbend-i Kūlā, welches nördlich von Kurdābād und in der Nähe von Ārum gelegen haben muß, schwer vereinigen. Andererseits gibt es aber, abgesehen von den vielen geographischen Benennungen, wo eine *duḫter* im Spiele ist[1], auch andere Befestigungen, welche speziell mit Räuberinnen in Verbindung gebracht werden. So erwähnt EASTWICK, II, 138, ein Fort, welches Čihil duḫter genannt wird, seinen Namen von 40 Räuberinnen haben soll und in der Nähe von Aiwān-i Keif, nach STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118), etwa 9 *Farsaḫ* südöstlich Ṭeherān, gelegen war. Čihil duḫter heißt, nach BODE (*Nouv. Annales des Voyages*, 1852, I, p. 258), MACGREGOR, II, 162, RABINO, *Report on the Trade and General Condition of the City and Province of Astarabad.* (*Diplomatic and Consular Reports.* Annual Series No. 4381, p. 4), das Nordtor von Astrābād[2]. Nach FRASER, *Narrative of a Journey into Khorasan* 247, 313, heißt ein Grabmal in Dāmġān Čihil duḫterān (vgl. RITTER VI, 1, p. 463).

Interessant ist die Bemerkung Ibn al-Faqīhs, daß aṭ-Ṭāq unzugänglich war, und daß bis zur Zeit Māzjārs niemand da hineingedrungen war. Māzjār war derjenige, welcher sich der Schätze aṭ-Ṭāqs bemächtigte (*BGA*, V 310). Hier ist in Betracht zu ziehen, daß nach Ṭabarīs Bericht (III 1287) der Ort, an dem Māzjār seine meisten Schätze aufbewahrte, Labūra (لبورة) hieß. Ibn

---

derān, DORN, meint (*Caspia*, 83): „Ṭabaristān war wahrscheinlich in den ältesten Zeiten seiner Wälder, Gebirge, Flüsse und Sumpfgegenden wegen noch unzugänglicher als später". Er zitiert Ẓahīr ad-Dīn, welcher sagt (24), in alten Zeiten sei der Verkehr und das Reisen in Māzanderān sehr beschränkt gewesen und oft sei die Dienerschaft oder Begleitung in Flüssen oder Sumpf und Kot umgekommen, so daß es wohl geschehen konnte, daß ein Reisender mit großem Gefolge endlich allein und zu Fuß an einem Ort ankam. Vgl. auch Ibn Isfendijār, 149, und Ẓahīr ad-Dīn, 163.

1 Vgl. u. a. das Qal'a-i Duḫterkūh, auf HOLDICHs Karte, westlich vom Demāwend (LOVETT, *Proceedings R. Geogr. Soc.*, New Ser. V, 1883, p. 59), den Paß Qotal Duḫter in Fārs (GOLDSMID, *Notes on Recent Persian Travel* in *J. R. Geogr. Soc.* 44, 1874, p. 195), die Brücke Pūl-i Duḫter zwischen Qazwīn und Tebrīz (JAUBERT, *Voyage en Arménie*, 423) usw.

2 Vgl. auch die Karte von Astrābād bei BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon.*

al-Aṯīr, VI, 356, nennt diesen Ort Kūr (كور), meint aber sicher denselben Ort, welchen Ṭabarī Labūra nennt, denn, gleich Ṭabarī, fügt er erklärend hinzu: وهى من جبال ونداهرمز. DE GOEJE (Ṭabarī III, 1287) sucht Ibn al-Aṯīrs Kūr mit der Festung Kūzā zu identifizieren, die bei Jāqūt, IV 320, erwähnt wird, und mehrfach bei Ẓahīr ad-Dīn vorkommt[1], wenn auch nicht in der Erzählung von Māzjārs Empörung und Gefangennahme.

Der Ortsname Labūra kommt bei Ṭabarī noch in anderem Zusammenhang vor, dort, wo von der Gefangennahme Māzjārs die Rede ist (III 1290). Al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain erwartete den Māzjār in Hormuzdābād, auf einem zwischen Āmul und Sārija, in einer Entfernung von 8 *Farsaḫ* von jeder dieser zwei Städte[2] gelegenen Berge (III 1274). Um zum verabredeten Orte der Zusammenkunft zu gelangen, benutzte Māzjār den Weg, der nach Labūra führt (*Ṭarīq Labūra*). Weniger als einen *Farsaḫ* (III 1290) vom Orte der Zusammenkunft entfernt, befand sich der Engpaß Darb Labūra. In dieser Erzählung heißt auch bei Ibn al-Aṯīr die betreffende Straße *Ṭarīq Labūra* (VI 357). Nach der Gefangennahme wurde Māzjār über Ḫurremābād nach Sārija gebracht.

Nach Ṭabarīs Angabe lag das Labūra im Gebirge Wendāhormuz. Ṭabarī, III 1295, unterscheidet drei Gebirgsgruppen in Ṭabaristān: In der Mitte liegt das Gebirge Wendāhormuz, zur Seite davon, einerseits das Gebirge Wendāsenǧān, andererseits das Gebirge Šerwīn. Māzjār bewahrte also seine Schätze im mittleren Teile der Māzanderāner Berge. Vom Gebirge Šerwīn sagt Belāḏurī (339; Jāqūt III 506), es sei das unzugänglichste in ganz Ṭabaristān. Besetzt haben dies Gebirge nur Muḥammed Ibn Mūsā Ibn Ḥafṣ Ibn 'Omar Ibn al-'Alā' (Ibn al-Faqīh, 309, nennt ihn Mūsā Ibn Ḥafṣ Ibn 'Omar Ibn al-'Alā') und Mazjār (مايزديار) Ibn Qārin. Ibn al-Faqīh, 303, sagt von diesem Gebirge folgendes:

„Im Gebirge, das an Ḫurāsān grenzt (فى الجبل من ناحية خراسان)

---

1 Ẓahīr ad-Dīn 207, 214, 221, 222, 231. Nach der Stelle p. 221 lag diese Festung in Hezārǧerīb, einem *Bulūk*, der, östlich von Sārī gelegen, an die Distrikte von Ašref, Astrābād und Dāmġān grenzt (MELGUNOF, 175).

2 Die Entfernung zwischen Āmul und Sārija betrug, nach Ibn al-Faqīh, 303, 13 *Farsaḫ*. Nach MELGUNOF, 176, 200, sind zwischen Sārī und Bārfurūš und zwischen Bārfurūš und Āmul je 7 *Farsaḫ*, also zwischen Āmul und Sārī eine Entfernung von 14 *Farsaḫ*. I'timād as-Salṭane gibt eine Entfernung von 18 *Farsaḫ* an (*Mir'āt al-buldān*, 4).

liegt eine Stadt, die al-Lāriz genannt wird, und aš-Širriz und Dihistān. Passiert man al-Lāriz, so kommt man zum Gebirge Wendādhormuz, übersteigt man dieses Gebirge, so gelangt man zum Gebirge Šerwīn, welches zum Gebiete des Ibn Qārin gehört. Weiterhin liegen Dailem und Ǧīlān". Jāqūt, III 504, nennt im entsprechenden Passus an Stelle von al-Lāriz zuerst Tamār, welches vielleicht mit dem auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) verzeichneten Nemar in Nemārestāq nördlich Lāriǧān identisch sein könnte, später al-Arz (الأرز), sonst lautet diese Stelle bei ihm ganz ebenso. Desgleichen Jāqūt, III 283: جبال شروين فى اطراف طبرستان وهى من اعمال ابن قارن مجاورة الديلم و جيلان. Aus diesen Stellen könnte man schließen, daß das Gebirge Šerwīn zwischen dem Gebirge Wendādhormuz und Dailem liegt, d. h. westlich vom Gebirge Wendādhormuz. Aber an einer anderen Stelle (S. 305) spricht Ibn al-Faqīh von den Nachkommen Šerwīns, welche in der Gegend von Ṭabaristān wohnen, die gegen Qūmis zu liegt. Hier ist von den Nachkommen des Šerwīn Ibn Šahrijār die Rede, nicht von den Nachkommen des Šerwīn Ibn Surḫāb Ibn Bāb, nach welchem das Gebirge seinen Namen hat. Da aber diese Nachkommen Šerwīns den Nachkommen des Wendāspeǧān entgegengesetzt werden, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dasselbe Gebirge Šerwīn gemeint ist. Die Entscheidung dieser Frage finden wir bei Ibn Ruste, 151, welcher erzählt, daß Wendādhormuz in der Nähe des Dunbāwend seinen Sitz hatte und daß die Hauptstadt des Wendāspeǧān, des Bruders des Wendādhormuz, Muzn hieß. Diese Stadt lag im äußersten Westen, an der Grenze von Dailem (*BGA* V 305—307; Jāqūt IV 521). Danach muß also das Gebirge Wendāspeǧān im Westen und das Gebirge Šerwīn im Osten gelegen haben[1]. Dasselbe geht auch aus den Worten Ibn al-Faqīhs, 305, hervor, daß Šerwīn Ibn Šahrijār in den Bergen Ṭabaristāns wohnte, die an Qūmis grenzen. Wichtig für uns ist die Bemerkung Ibn al-Faqīhs, daß die Berge Wendādhormuz hinter al-Lāriz[2], also wohl nördlich davon lagen.

---

1 Vgl. WEIL, *Geschichte der Chalifen* II 323.

2 SPRENGER, *Post- und Reiserouten*, 52, DE GOEJE, *BGA* I 215, und MARQUART, *Ērānšahr* 125, 127, identifizieren dieses al-Lāriz mit dem heutigen Lāriǧān, was von Hause aus sehr wahrscheinlich ist, besonders wenn man die analogen von MARQUART, *Beiträge zur Geschichte und Sage von Ērān* in *ZDMG* 49 p. 665 zum Vergleich herangezogenen Ortsnamen بارز = بارجان und الشرّز = شيرجان in Betracht zieht. Daß al-Lāriz in der Gegend des Demāwend gelegen hat, läßt auch

Das Gebirge Wendādhormuz muß jedenfalls südlich von Āmul gelegen haben. Wenn das bloß zwei Tagereisen von Āmul entfernte

---

die Stelle Ṭabarī III 1276 vermuten. Hierbei ist aber zu bemerken, daß Jāqūt. IV 340, 341, beide Orte erwähnt: al-Lāriz, zwei Tagereisen von Āmul entfernt, und Lāriǧān, je 18 *Farsaḫ* von ar-Rai und Āmul. Wenn die beiden Orte identisch sind, so wären 18 *Farsaḫ* für zwei Tage etwas zu viel, zumal man für die 16 *Farsaḫ* betragende Strecke zwischen Sārija und Tamīsa drei Tage brauchte (*BGA* I 216; II 275; III 372; Ṭabarī III 1287; vgl. SPRENGER, l. l. XXVI). Diese Entfernung von 18 *Farsaḫ* scheint aber nicht richtig angegeben zu sein. Abū 'l-Fidā, 435, rechnet von Lāriǧān bis Āmul und ar-Rai nur je 15 *Farsaḫ*, was sich schon eher in zwei Tage einteilen läßt. Außerdem geben moderne Reisende die Entfernung zwischen Ask, dem Hauptort von Lāriǧān, und Āmul auch auf zwei Tage an. (30 + 26 Werst, BLARAMBERG, l. l. 161.) Merkwürdig ist es, daß nach dem von DE GOEJE besorgten Text des Iṣṭaḫrī die Strecke ar-Rai—Āmul 8 Tagereisen betrug: آمل—فرست—اللارز—كنازل—بلور—اسك—نامهند—برزيان—الرى.

Die Entfernung zwischen diesen beiden Endpunkten beträgt MELGUNOF, 208, zufolge 25 *Farsaḫ* (Ungefähr ebenso auf STAHLs Karte, *Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118). STACK, *Six Months*, II 170—194, rechnet 30 *Farsaḫ*; RABINO (*Geogr. Journal* 1913, p. 447) — $110^1/_2$ Meilen. TRÉZEL (JAUBERT, *Voyage en Arménie*, 456), STACK, RABINO und SARRE (*Z. Gesellschaft für Erdkunde* 1902, p. 103) legten die Strecke in 6 Tagen zurück. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit lassen sich folgende Orte identifizieren: Belūr — Pelūr, südwestlich vom Demāwend (STAHL l. l. 12 und Karte; Ẓahīr ad-Dīn 135, 560), Ask — südöstlich vom Demāwend (D'ARCY TODD, *J. R. Geogr. Soc.* VIII 107; OUSELEY III 329. Die Entfernung dieses Ortes von Ṭeherān, 8 *Farsaḫ*, ist bei MELGUNOF, 24, entschieden falsch angegeben, nach STAHLs Karte beträgt die Entfernung in der Luftlinie 11 *Farsaḫ*). Farast wird wohl eine falsche Lesung für Farasb sein (= Pārus bei D'ARCY TODD, l. l. 106; Parasm bei RABINO, 447, Persem auf der russischen 20-Werst-Karte, Parusp auf den Karten bei CURZON und HOLDICH, Parasb — auf NAPIERs Karte, im Text Druckfehler Parash). Endlich, برزيان könnte vielleicht mit dem auf STAHLs Karte angegebenen Bierzan, etwa 6 *Farsaḫ* von Ṭeherān, identisch sein. Hierbei ist aber in Betracht zu ziehen, daß die Entfernung zwischen Pelūr und Ask bei Iṣṭaḫrī eine Tagereise, auf STAHLs Karte ca. $1^1/_2$ *Farsaḫ* beträgt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Festung al-Lāriz in Lāriǧān lag und sich also auch in nächster Nähe von Pelūr und Ask befand.

Aus der Anmerkung de GOEJEs, *BGA* I 214—215, geht hervor, daß diese Route in allen von ihm zu Rate gezogenen Handschriften verschieden angegeben ist. Alle acht Stationen sind nur in der Handschrift von OUSELEY verzeichnet, sonst kommen nicht mehr als fünf Stationen vor (vgl. *BGA* II 274; III 372). Auch Muqaddasī hat nur fünf Stationen, allerdings alle bis بلور und dann direkt Āmul, so daß SPRENGER, 52, meinte, hier seien einige Stationen ausgelassen. Am besten entspricht den modernen Reiseberichten der Text des MÖLLERschen Faksimiles: آمل — فرسب عند قلعة اللارز — بلور — نامهز — الرى. Es ist wohl anzunehmen, daß die Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen in den meisten Handschriften falsch angegeben sind.

al-Lāriz nicht in diesem Gebirge lag, dann muß diese Gebirgskette einen ziemlich schmalen Streifen gebildet haben zwischen dem Demāwend und Āmul.

Über die Šerwīner Berge soll I'timād as-Salṭane einen Aufsatz geschrieben haben, den ich leider nicht benutzen konnte. Aus dem bei RABINO (*A Journey in Mazanderan* in *Geogr. Journ.* 1913, p. 447) angeführten Zitat scheint hervorzugehen, daß er Sewādkūh zu den Šerwīnbergen rechnet. Wieweit die Annahme I'timād as-Salṭanes richtig ist, kann ich nicht nachprüfen. Die Feste Māzjārs, die im Gebirge Wendādhormuz gelegen war, muß dann westlich oder nördlich von Sewādkūh zu suchen sein.

Hormuzdābād lag, nach Ṭabarī, 8 *Farsaḫ* von Sārī entfernt. Da es von Āmul ebenso weit entfernt war, muß es südlich von diesen beiden Städten, also südwestlich von Sārī gelegen haben. Šīrgāh liegt 7 *Farsaḫ* südwestlich Sārī und, STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) zufolge, in der Luftlinie 8 *Farsaḫ* von Āmul. Hormuzdābād wird also wohl nicht allzuweit von Šīrgāh, etwa ein *Farsaḫ* westlich davon, zu suchen sein.

Dazu paßt ganz vortrefflich, daß auch in der Erzählung von Māzjārs Gefangennahme der Ort Ārum (Ibn al-Aṯīr, VI 356, nennt ihn Uram) als ganz in der Nähe von Hormuzdābād befindlich erwähnt wird. Die Strecke von Sārī nach Ḫurremābād legte al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain in weniger als einem Tage zurück (Ṭabarī III 1287). Ḫurremābād wird also ungefähr in der Gegend des heutigen 'Alīābād gelegen haben. Bei Ḫurremābād traf er auf Ḥajjān Ibn Ǧebele, dem er einen Verweis dafür erteilte, daß er, statt im Gebirge Šerwīn zu weilen, sich hier aufhalte. Diese Gegend gehörte also nicht zu den Šerwīner Bergen, was übrigens auch daraus hervorgeht, daß Ārum in den Fādūspānbergen gelegen war, denn die Šerwīner Berge gehörten ja dem Ibn Qārin (*BGA* V 303).

Von Ḫurremābād ging al-Ḥasan auf dem Ārumer Wege nach Ārum (Ṭabarī III 1289). Zwei Meilen vor Ārum passierte er eine grausenerregende Schlucht (*darb*). Weiter ging er nach Hormuzdābād. Für die ganze Strecke von Ḫurremābād über Ārum nach Hormuzdābād brauchte er die Zeit von Mittag (وقت الظهر bei Ibn al-Aṯīr VI, 356; لما قرب الزوال bei Ṭabarī III 1288) bis kurz vor Sonnenuntergang[1] (اصفرار الشمس Ṭabarī III, 1289).

[1] Wie mir I. J. KRATSCHKOWSKI die Liebenswürdigkeit hatte mitzuteilen, bedeutet *iṣfirār aššems* die Zeit, die dem Sonnenuntergang unmittelbar vorausgeht,

Hier verdient eine Episode aus der Geschichte Māzjārs Erwähnung, welche Ibn Isfendijār, 149, erzählt. Der Chalife schickte den Astrologen Bizīst zu Māzjār, um ihn nach Baġdād zu locken. Als Māzjār davon Kunde erhielt, sandte er zwei Männer nach ar-Rai dem Bizīst entgegen und die führten ihn über „Sawātkūh, Kālbadraja und Kandī-āb" auf Wegen, die so schlecht waren, daß es für einen Reiter ganz unmöglich war, vorwärtszukommen. Endlich kamen sie zu Māzjār, der sie in Hormuzdābād erwartete. Als Bizīst den Māzjār sah, umgeben von einer Schar von Kriegern, staunte er ob seiner Macht und der Unzugänglichkeit seines Reiches.

Bei Ẓahīr ad-Dīn ist diese Episode sehr kurz wiedergegeben, aber auch dieser Schriftsteller erwähnt den Weg, auf dem nur ein Fußgänger mit Mühe vorwärtskommen konnte (p. 163). Aus dieser Stelle geht hervor, daß die Wege südlich Hormuzdābād schwer passierbar waren, und daß der Weg von ar-Rai nach Hormuzdābād über Sewādkūh führte. Der Weg, auf dem Bizīst reiste, muß entweder OUSELEYs Weg über den Gadūk-Paß und Zīrāb oder der Weg durch den Wāšepaß gewesen sein (vgl. weiter unten).

Da der Engpaß Darb Labūra weniger als einen *Farsaḫ* von Hormuzdābād entfernt war, kann er nicht viel südlicher als Šīrgāh gelegen haben. Rechnen wir diese Entfernung nach Osten, dann kommen wir in dieselbe Gegend zwischen Šīrgāh und Zīrāb, welche wir für Derbend-i Kūlā in Anspruch genommen haben. Zīrāb gehört aber, OUSELEY, III 236, zufolge, schon zu Sewādkūh. STUART, 261, und RABINO (*Geogr. Journal* 1913, p. 452) behaupten sogar, daß der Distrikt von Šīrgāh auch gewöhnlich zu Sewādkūh gerechnet werde. Lapūr (zur Zeit MELGUNOFs, 1864, war es ein *Bulūk*) liegt westlich von Sewādkūh. Ẓahīr ad-Dīn, 382, sagt, es sei ein Ort oder eine Landschaft (بقعه), die am Bergsaume von Sewādkūh liegt. Die Bewohner dieser Gegend halten ihr Sommerlager in Sewādkūh und, umgekehrt, die Bewohner von Sewādkūh begeben sich im Winter nach Lapūr. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.* 1907, p. 128 ff.) ist ein Ort Lapūr angegeben, der ungefähr auf demselben Breitegrad wie Zīrāb, etwa 18 Kilometer westlich davon liegt.

---

wenn der Widerschein der Sonne auf der Erde und an den Wänden einen gelblichen Anstrich erhält (vgl. الشرح على مختصر الخليل للخرشى Cairo 1308, I 212). In den „Additions aux dictionnaires arabes" von FAGNAN, Alger 1923, ist, wie mir KRATSCHKOWSKI mitteilt, dieser Ausdruck nicht ganz richtig erklärt.

MELGUNOF, 195, erwähnt ein Dorf Lapūrek, das 5½ *Farsaḫ* von Bārfurūš entfernt liegen soll.

Wenn Sewādkūh und die Gegend von Šīrgāh schon zu dem Gebiete der Šerwīner Berge gehörten, dann muß die ca. 9 *Farsaḫ* von Sārī entfernte Schlucht Labūra westlich davon im heutigen Lapūr oder im östlichen Teile von Čelāb gelegen haben. Der Name der Festung Māzjārs hängt jedenfalls mit dem Namen Lapūr oder Lapūrek zusammen. Dann muß die Landschaft Lapūr außer der bei Zahīr ad-Dīn erwähnten Niederung, auch schwer zugängliche Berge, vielleicht einen Teil von Bandepei und Čelāb in sich begriffen haben, wo dann wohl auch der östliche Teil der Berge Wendādhormuz zu suchen wäre.

BODE (*Otečestwennyja Zapiski* 1856, p. 131) berichtet, daß von Fīrūzkūh außer der Straße, die durch den Gadūkpaß nach Sārī führt, noch eine Straße über den Suwāšīpaß und das Lābūdgebirge nach Bārfurūš führt (vgl. DORN, *Caspia* 15; *Mél. As.* VI 258). Über diese Straße, die den *Bulūk* Lapūr durchkreuzen muß, sind wir aber sehr schlecht unterrichtet, und bis auf die kurzen Notizen bei MELGUNOF[1] habe ich in keiner einzigen der von mir benutzten Reisebeschreibungen etwas darüber finden können (vgl. übrigens, MORIER, *A Second Journey*, 363—364). STAHL hat den westlich von Lapūr belegenen *Bulūk* Bandepei bereist. Er klagt (*Peterm. Mitteil.* 1907, p. 130) über die Schwierigkeit der Bergpassage auf diesem Wege, sagt aber, daß der Gebirgspfad von Fīrūzkūh über Wāše dem Bābulflusse entlang, noch schwieriger passierbar sein soll.

Den nördlichen Teil von Lapūr scheint GASTEIGER[2] bereist zu haben. Die von ihm auf dieser Tour durchreiste Strecke ist bei ihm etwas unklar angegeben: Er hörte in Bārfurūš von einem Wege, der

1 Die Angaben MELGUNOFs über diese Gegend beruhen auch nicht auf eigner Erfahrung, sondern auf Hörensagen, und ob sie alle richtig sind, bleibt dahingestellt (s. MELGUNOF, 16—17). Unter anderem erwähnt er ein Dorf Šīrkelā شيركلا, welches, 10 *Farsaḫ* (?) von Bārfurūš entfernt, im *Bulūk* Sewādkūh gelegen sein soll (MELGUNOF, 197). STAHL zufolge gibt es einen *Bulūk* Šīrkelā, in welchem sich auch ein Dorf des gleichen Namens vorfindet, aber zwischen ihm und Sewādkūh liegt der ganze *Bulūk* Bandepei. Die Entfernung dieses Dorfes von Bārfurūš stimmt dagegen ziemlich genau zu MELGUNOFs Angabe, so daß sicher in beiden Fällen ein und derselbe Ort gemeint ist (*Peterm. Mitteil.* 53, 1907, p. 129 und Karte).

2 GASTEIGER, *Rundreise durch die nördlichen Provinzen Persiens*, in *Z. f. allgem. Erdkunde* XII n. F. 1862, p. 352—356.

über Āmul nach Ṭeherān führen sollte. Weiterhin wird aber Āmul mit keinem Worte erwähnt und aus dem ganzen Bericht scheint hervorzugehen, daß nicht die von vielen Reisenden beschrittene Āmuler Straße gemeint ist, sondern ein ganz unbekannter Weg von Bārfurūš nach Süden. Besonders geht das aus der Stelle hervor, wo GASTEIGER erzählt, daß er nach dreitägigem Marsche auf demselben Wege zurückkehren mußte, auf dem er gekommen war, und daß dieser Weg, 5 Meilen vor Bārfurūš nach rechts abbiegend, in jenen einmündete, auf dem er von Ṭeherān nach Sārī gekommen war, also südwestlich Sārī auf der Strecke zwischen Sārī und ʿAliābād. Er muß also in der Gegend von Lapūr oder Čelāb gewesen sein.

„Am ersten Tage durch Felder, Wiesen, Sümpfe und Wälder reitend, kamen wir in immer unwirtlichere Gegenden am Fuße des Gebirges, wo der Weg wohl schmal, aber doch gangbar und fest sich emporschlängelte. Am zweiten Tage schon nahm die Kultur ganz ab, die Gegend wurde wilder, die Schluchten häufiger, bis wir an einen echten Gemssteig anlangten, der an immer tieferen und finstereren Abgründen vorbeiführte, wo jeder falsche Schritt den Tod zur Folge gehabt hätte . . . Ich rekognoszierte und sah einen kurzen aber nur einen Fuß breiten Steig mit einer offenen Felskluft ohne Brücke, die wir zu übersetzen hatten, so daß mich ein unbeschreibliches Grausen befiel. An der senkrechten Felswand waren an einem eisernen Ringe zu einem Seil gewundene Rebenwurzeln angebunden, an den man sich haltend, sich hinüberschwingen mußte; an dieses wurden auch die Warenballen gebunden und auf den entgegengesetzten Punkt geschleudert, wo sie die anderen Treiber in Empfang nahmen. Nun wurden die eingeschüchterten Tiere hinübergesprengt und wir folgten, uns am Seile krampfhaft festhaltend, mit geschlossenen Augen nach". Am dritten Tage kam GASTEIGER über brausende Waldbäche steilabwärts zu einem angeschwollenen breiten Waldstrom, den er nicht überschreiten konnte und deshalb umkehren mußte. Mir scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, daß Māzjārs Labūra, die unzugänglichste Feste in Māzanderān, in dieser Gegend zu suchen ist, und die Beschreibung, welche Gasteiger von dieser Gegend gibt, paßt sehr gut zu dem Bilde, das man sich auf Grund von Ṭabarīs Bericht von der Gegend, in der Māzjārs Festung lag, machen muß.

MELGUNOF, 195, erwähnt im selben *Bulūk* Lapūr noch ein Dorf Tangsero تنك سرا. Dieser Ort wird wohl ursprünglich تنك سراه

geheißen haben, und das bringt uns die oben zitierte Stelle Ẓahīr ad-Dīn, 229, in Erinnerung, wo Šāhġāzī die Wegscheide سرزاه besetzte und dann nach dem Engpaß Kūlā zog, um dem Feinde den Weg zu versperren. Derbend-i Kūlā könnte vielleicht auch in dieser Gegend, die ja auch nicht weit von Šīrgāh ist, gelegen haben, und eine Identifizierung der Festung Māzjārs mit der letzten Zufluchtsstätte des Iṣpehbeds wäre also nicht ausgeschlossen. Allerdings muß dann angenommen werden, daß die Kriegszüge Ferāšas und Mas'ūds nicht auf dem bequemen Wege über den Gadūkpaß, sondern über Wāše erfolgten und die Identifizierung von Kurdābād mit Hordābād müßte fallen gelassen werden.

Es bleibt noch Ibn al-Faqīhs Bericht zu untersuchen, daß in aṭ-Ṭāq die Schätze des Minūčehr aufbewahrt wurden. Ẓahīr ad-Dīn, 16, sagt, daß die Höhle, in der diese mythische Persönlichkeit ihre Schätze aufbewahrte, Diz-i Minūčehr hieß, und in der Nähe von Čelender lag. Čelender liegt in Kuǧūr, einem der westlichen *Bulūke* des Distriktes von Āmul[1], westlich vom Orte Kuǧūr (Ẓahīr ad-Dīn, 137). Dieses Schloß des Dīv-i Sefīd hieß auch Qal'a-i Espī Rīz und wurde im IX. Jahrh. d. H. vom Ustundār Melik Iskender wiederhergestellt. Ẓahīr ad-Dīn, 136, sagt, daß es, in alten Zeiten bewohnt, damals schon seit lange verödet war. Im Šāhnāme heißt es, daß Rustem den Dīv-i Sefīd bis zum Berge Esperūz verfolgte (ed. MOHL, 530). DORN weist auf den Umstand hin, daß sich in der Nähe von Čelender wirklich noch heute ein Berg mit einer Höhle befinde (DORN, *Reise nach Masanderan*, 207): „In der dichten Waldung, welche den Hügel begrenzt, fand MACKENZIE deutliche Spuren von dem ehemaligen Dasein einer großen Veste, welche von einem doppelten Graben und Wall umgeben war . . . Von da bis zu dem Hügel ist weniger als eine englische Meile. Da befindet sich in dem Kalkfelsen in einer Höhe von 30 Fuß eine Höhle.“ MELGUNOF (212; vgl. auch HÄNTZSCHE, *ZDMG* XVI 527—528) sagt, daß auf diesem Berge (Dīv-i Sefīd)[2], der Sage nach,

1 MELGUNOF, 152.

2 OUSELEY, III 231, nennt die Festung in Sewādkūh, Ḫāne-i Dīv-i Sefīd, „the favourite residence of the white giant, for this celebrated Daemon had other places of abode in Mazanderān“. STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118, p. 11, erwähnt ein Dīvḫāne bei Mun in der Nähe des Demāwend. Über die Dīve in der Geschichte s. DORN, *Caspia*, 83—85; OUSELEY III 232; RITTER VI, 1 p. 418; 488, 490—492.

zur Zeit der Feueranbeter eine Festung war, die den Dīven als Aufenthaltsort diente.

In der von DORN zitierten persischen Geographie (v. J. 1275 = 1859) wird dieser Berg, der ein Viertel *Farsaḫ* von Čelender entfernt ist, ausführlich beschrieben. Ich verweise auf den Text und die Übersetzung, welche in DORNs *Reise nach Masanderan*, 209—213, zu finden sind, und will nur eine Stelle anführen, welche stark an Jāqūts Beschreibung von aṭ-Ṭāq erinnert.

„Man gelangt mit tausend Mühen zu dem Bergsaum, wo sich der Berg wie eine Wand zur Milchstraße am Himmel erhebt. Ein großer Afrābaum steht auf einem großen Felsen, welcher von seinen Wurzeln umschlungen ist. Etwas über der Bergspitze gehen die Einwohner von Čelender mit tausend Beschwerden und mit Furcht hinauf, indem sie ein Seil mit sich führen, welches sie an einen Baum binden. Wenn nun ein anderer weitergehen will, so ergreift er, unter tausend Besorgnissen von der Höhe herabzustürzen, das Seil und die Baumäste und hebt sich so hinauf. Da findet sich denn ein gewölbter Winkel, im ganzen nicht 4 Ellen, ferner eine nischenartige unförmliche Räumlichkeit . . . Man sagt, daß da der weiße Dīv gehaust habe."

DORN hält es für wahrscheinlich, daß sich die Sage von der Höhle, in der Minūčehr seine Schätze aufbewahrte, auf diese Festung bezieht. Wie ich oben gezeigt habe, befanden sich die Schätze des Māzjār in der Nähe von Lapūr, also ganz wo anders. Ibn al-Faqīh behauptet aber, diese Schätze seien teilweise identisch mit denen des Minūčehr und hätten sich in aṭ-Ṭāq befunden. Seine andere Nachricht, daß nach Minūčehr und vor Māzjār kein Mensch die Schätze in aṭ-Ṭāq angerührt habe[1], widerlegt er selbst durch die Nachricht, daß Ḫālid Ibn Barmak von aṭ-Ṭāq Besitz ergriffen habe. Möglich ist es ja, daß über Minūčehr und seine Schätze viele verschiedene Mythen im Schwunge waren. In verschiedenen Versionen der Sage konnte der Aufbewahrungsort verschieden angegeben sein. Ibn al-Faqīh ist aber an dieser Stelle sehr ungenau und verlassen kann man sich auf ihn keineswegs[2]. Er ist auch der ein-

---

1 Ẓahīr ad-Dīn, 17, erzählt, daß der kleine 'Alīde al Ḥasan Ibn Jaḥjā in der Höhle von Minūčehr Diz viel Beute gefunden habe. Davon, daß Māzjār in die Höhle des Minūčehr eingedrungen sei, sagt er nichts.

2 Vgl. das abfällige Urteil Muqaddasīs über ihn, *BGA* III 4, 5; V p. VII.

zige, welcher die letzte Zufluchtsstätte des Iṣpehbeds aṭ-Ṭāq nennt und sie mit den eben erwähnten Höhlen identifiziert. Ṭāq bedeutet eigentlich Gewölbe. Ẓahīr ad-Dīn, 49, beschreibt die Höhle 'Ā'iša-i Kurgīl Diz mit eben diesem Worte: و آنجا کیفی وطاق بود که اکنون آنرا عائشهٔ کرگیل دز میگویند. Ebenso Ibn Isfendijār: bei Browne, 121, heißt es „there is a palace (طاق) now known as Aisha Kargili Dizh". Es ist merkwürdig, daß dies die einzige Festung ist, bei deren Beschreibung Ẓahīr ad-Dīn diesen Ausdruck gebraucht, und daß er, in dessen Geschichtswerk nicht weniger als 50 Festungsnamen vorkommen, von keiner Festung, die diesen Namen geführt hätte, weiß.

Wir haben gesehen, daß die Höhle, in der Māzjār seine Schätze bewahrte, ihrer geographischen Lage nach, nicht weit von der Höhle 'Ā'iša-i Kurgīl Diz entfernt, vielleicht sogar mit ihr identisch war, der örtliche Zusammenhang zwischen diesen beiden Ereignissen, von dem Ibn al-Faqīh spricht, also möglicherweise stimmt.

Ṭabarī spricht von einer Festung aṭ-Ṭāq, die nicht mit der letzten Zufluchtsstätte der Iṣpehbede identisch ist. Er sagt auch nicht, daß der Iṣpehbed bei Verteidigung dieser Festung zugegen war. Dieses aṭ-Ṭāq wird, da es im Zusammenhang mit ar-Ru'jān genannt wird, wohl im Westen gelegen haben.

In den Berichten über früher stattgefundene Feldzüge nach Ṭabaristān wird, wenn überhaupt die Richtung, von der sie ausgingen, angegeben wird, immer erwähnt, daß sie von Ǧurǧān aus erfolgten (vgl. die Feldzüge des Sa'īd Ibn al-'Āṣ bei Belāḏurī, 334, Ṭabarī I 2836, Ibn al-Aṯīr III 84, Ibn al-Faqīh, 307, und des Jezīd Ibn al-Muhallab: Ṭabarī II 1317, 1320, Ja'qūbī II 355, Ibn al-Aṯīr V 20, Ibn Isfendijār, 106, Ẓahīr ad-Dīn, 46)[1]. Ein kürzerer Weg wird einmal von Ja'qūbī erwähnt: Der Iṣpehbed ging im Jahre 79 mit Sufjān Ibn al-Abrad von ar-Rai auf einem kurzen Wege nach Ṭabaristān, um den Qaṭarī zu bekämpfen (Ja'qūbī II 330). Dieser kurze Weg wird wohl der sein, welcher von ar-Rai nach Āmul führt. Diese Straße benutzte auch eine arabische Armee, um gegen Māzjār ins Feld zu treten. 'Omar könnte also auch diesen Weg benutzt

1 Dagegen Belāḏurī, 335: وكتب الى سليمن يستأذنه فى غزوة فلان له فغزا جيلان وسارية ثم أتى دهستان. Dieser Bericht, der ganz allein dasteht, ist aber so kurz, daß man keine Schlüsse auf irgendeine bestimmte Route nach Gīlān machen kann.

haben; da aber Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn sagen, daß er sich beim Heere des Abū 'l-Ḫaṣīb befand, und andere Autoren darüber gänzlich schweigen, — Ṭabarīs Angabe, daß ihm Ḫāzim Ibn Ḫuzaima beigegeben wurde, ist nicht recht klar, denn Ḫāzim befand sich ja schon an der Spitze eines Heeres in Ṭabaristān — haben wir keinen Grund an der Richtigkeit dieser Mitteilung zu zweifeln.

Wenn also die letzte Zufluchtsstätte südlich von Bārfurūš und Sārī lag, aṭ-Ṭāq aber in ar-Ru'jān, und dieses aṭ-Ṭāq früher besetzt wurde, als die letzte Festung, dann muß 'Omar zuerst das flache Land und überhaupt den ganzen Norden unterworfen haben. Die in den südlichen Bergen gelegene letzte Festung, welche vom Hauptheer unter Abū 'l-Ḫaṣīb belagert wurde, muß erst viel später kapituliert haben. Es ergäbe sich dasselbe Bild, welches Ibn Isfendijār, 106, und Ẓahīr ad-Dīn, 46, vom Feldzug des Jezīd Ibn al-Muhallab entwerfen, nur mit dem Unterschied, daß Jezīd nicht weit über Sārī hinauskam, während 'Omar auch Ru'jān unterwarf. Die Höhle bei Čelender, in der Minūčehr seine Schätze aufbewahrte, könnte ihrer geographischen Lage nach mit dem aṭ-Ṭāq Ṭabarīs identisch sein. Auf diese Weise könnte dann auch die Höhle Minūčehrs mit der arabischen Eroberung in Zusammenhang gebracht werden, freilich in einer von Ibn al-Faqīh stark abweichenden Fassung.

Hierbei darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß nur Ṭabarī und seine Abschreiber die Eroberung ar-Ru'jāns in Zusammenhang mit dem Feldzuge unter al-Manṣūr bringen. Sogar in der Erzählung des *Kitāb al-'ujūn*, in welcher 'Omar Ibn al-'Alā' dieselbe Rolle spielt, wie bei Ṭabarī, werden ar-Ru'jān und aṭ-Ṭāq nicht erwähnt.

Ibn Isfendijār, 121, erzählt, daß der Iṣpehbed auf seiner Flucht Ru'jān erreichte. Dies erweckt den Eindruck, als wenn sein Entkommen nach Ru'jān für ihn ziemlich gleichbedeutend mit völligem Entrinnen aus aller Gefahr war. Dies hätte aber schwerlich eine solche Bedeutung gehabt, wenn Ru'jān schon von den Arabern besetzt gewesen wäre.

Andererseits erzählt aber auch Ibn al-Faqīh, daß ar-Ru'jān von 'Omar Ibn al-'Alā' erobert wurde. Da er dies aber nicht im Zusammenhang mit der Eroberung Ṭabaristāns erzählt, ist seinem Bericht nach eher anzunehmen, daß ar-Ru'jān erst während 'Omars Statthalterschaft (vgl. BARTHOLD, *Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, 155) also etwa 10 Jahre später, erobert wurde.

Es ist demnach sehr wohl möglich, daß Ṭabarī hier versehentlich den Ereignissen vorausgreift. Damit wird aber die Möglichkeit, daß dieses aṭ-Ṭāq in ar-Ru'jān lag, und überhaupt, daß es ein zweites aṭ-Ṭāq gab, welches nicht mit dem letzten Zufluchtsort identisch war, sehr in Frage gestellt.

Wichtig scheint mir jedenfalls der Umstand zu sein, daß der letzte Zufluchtsort des Iṣpehbeds in derselben Gegend gelegen haben muß, wie derjenige Māzjārs. Wir haben hier also eine ziemlich genaue Parallele zwischen den beiden Feldzügen unter al-Manṣūr und unter al-Mu'taṣim. Beide Male fielen die Muhammedaner von Osten ein: das eine Heer von Qūmis aus, das andere — von Ǧurǧān (in der Erzählung von al-Mu'taṣims Feldzug wird noch ein drittes Heer erwähnt, welches die Route ar-Rai—Āmul benutzte) und beide Male zogen sich die Verteidiger in die Gegend südlich Sārī und Bārfurūš zurück. Beide Male nehmen die Ereignisse unter ähnlichen Bedingungen einen ähnlichen Verlauf, was schon an und für sich sehr wahrscheinlich ist.

Wie auch zu erwarten war, sind also die geographischen Angaben, die auf den Feldzug unter al-Manṣūr Bezug haben, am zuverlässigsten bei Ibn Isfendijār und Ẓahīr ad-Dīn.

Wie ich bei Betrachtung der Feldzugsberichte glaube erwiesen zu haben, sind die Berichte dieser beiden späteren Autoren, wenn man von einigen Anekdoten absieht, auch über den Verlauf dieses Feldzuges recht zuverlässig. Das Einzige, womit es bei ihnen schwach bestellt ist, sind die chronologischen Angaben, wie man aus dem Vergleich der Angaben über die einzelnen Statthalterschaftsperioden sieht. Ich werde darauf in einer anderen Arbeit zurückkommen.

In die Beschreibung, welche Ibn al-Faqīh und nach ihm Jāqūt von dem Orte aṭ-Ṭāq geben, scheint alles Wunderbare aufgenommen worden zu sein, was überhaupt über Ṭabaristāner Gebirgspässe und Festungen bekannt war. Die Geschichte von der Wunderquelle bezieht sich wirklich auf die Umgegend des heutigen Dorfes Ṭāq[1]; Jāqūts Bemerkung über die finstere Schlucht[2], die Nachricht, daß

---

1 S. oben Seite 92—93.

2 Vgl. MELGUNOF, 237; BODE, *Otečestwennyja zapiski* 1856, p. 145, erzählt, daß es in der Schlucht Šemšīrbur außerordentlich dunkel ist. MORIER, *A Second Journey*, 363, sagt dasselbe von der Schlucht bei „Sewachi". BUHSE, *Bergreise von Gīlān nach Astrābād* (*Baer und Helmersens Beiträge* XIII 1849, p. 228) beschreibt eine finstre Schlucht bei Kuškek, nordwestlich vom Demāwend

man nur mit einem Seile hineingelangen kann[1], endlich, daß der Eingang zur Höhle einem Tore gleichkommt und darin Höhlen und Quellen sind[2] — alles dies wird von verschiedenen Reisenden von verschiedenen Orten Ṭabaristāns erzählt; die anklingenden Stellen, die mir aufgefallen sind, habe ich an verschiedenen Stellen meines Aufsatzes angeführt.

Ebenso wie mit der geographischen Beschreibung aṭ-Ṭāqs verhält es sich mit den historischen Tatsachen, die Ibn al-Faqīh beibringt.

Da diese Ereignisse von anderen Autoren zu anderen Ortschaften in Beziehung gebracht werden, und auch in dem Zusammenhang, wie Ibn al-Faqīh sie erzählt, schwerlich in Ṭāq an der Grenze von Qūmis vorgefallen sein können, ist es sehr wahrscheinlich, daß Ibn al-Faqīh durch die Bedeutung des arabischen Wortes Ṭāq-Gewölbe irre geleitet worden ist und alle Begebenheiten, die mit Ṭabaristāner Höhlen zusammenhängen, in Beziehung zu aṭ-Ṭāq gebracht hat.

---

2 DORN, *Reise nach Masanderān*, 210 (Höhle bei Čelender); GASTEIGER. *Z. f. allg. Erdkunde* XII 1862, p. 353 (Passage südlich von Bārfurūš).

2 MORIER, *A Second Journey* 363—364 („Sewachi").

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

А. САМОЙЛОВИЧ, *Краткая учебная грамматика современного османско-турецкого языка.*

[A. SAMOILOVIČ, *Kurze Grammatik der gegenwärtigen Osmanisch-Türkischen Sprache für Unterrichtszwecke.*] Nr. 10 der Publikationen des Leningrader Instituts für lebende orientalische Sprachen. Leningrad 1925. Russische akademische Regierungsdruckerei. Gr. 8°, 155 S., 2 Rubel 50 K.

Es ist immer zu begrüßen, wenn Gelehrte von Qualität neben der Beschäftigung mit ihren persönlichen Forschungsgebieten einen Sinn für die Nöte des Anfängers beweisen und durch systematische Zusammenfassungen, durch Grammatiken, Chrestomathien und Wörterbücher den einzelnen Sprachen neue Jünger werben und nicht nur Studenten durch die bequeme Darbietung des für jede philologische Beschäftigung so nötigen Rüstzeuges einen Aufwand an Kraft, Zeit und Geduld ersparen helfen. Und so werden die russischen Studenten es dem bekannten Turkologen A. Samoilovič zu danken wissen, daß er mit vorliegender Grammatik, die in scharf umrissener und jede Langläufigkeit vermeidender Weise die Prinzipien und die wichtigsten grammatikalischen Phänomene des Osmanischen aufweist, einen Mangel (cf. p. 3) auf russischem Sprachgebiet beseitigt hat.

Man würde dem Werte eines derartigen Buches nicht gerecht werden können, wenn man den Zweck, den der Verfasser mit dieser Publikation verfolgt, die seitens des Verfassers beabsichtigte Verwendung und die Umstände der Entstehung des Buches nicht fest im Auge behalten würde. Nicht unbedeutend für die Beurteilung der Leistung kommt der Umstand in Frage, ob ähnliche Arbeiten dem Verfasser schon zu Gebote standen oder ob er unter gänzlichem Mangel verwendbarer Vorlagen an sein Werk herangehen mußte. G. Weil[1], der aus einem Nichts seine Grammatik des Osmanischen, die heute die beste in deutscher Sprache ist, schaffen mußte, und J. Deny[2], der in seinem *standard-work* nicht nur alle

1 G. Weil, *Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache,* Berlin 1917.

2 J. Deny, *Grammaire de la langue turque* (*Dialecte osmanli*), Paris 1921. Im Folgenden durch De abgekürzt.

Fragen beantwortet, sondern dem Anfänger eine Einführung in die Turkologie überhaupt erst gibt, sahen sich natürlich bei weitem größeren Schwierigkeiten gegenüber als SAMOILOVIČ, dem, wie er im Vorwort sagt, diese zwei Werke zur Verfügung standen. Vorliegendes Buch ist besonders für die Schüler des Leningrader I. Ž. V. J. gedacht, die in den ersten Wochen durch phonetische Übungen und an Hand dieser Übungen erfolgende Erörterungen der morphologischen und syntaktischen Fragen in die Sprache eingeführt werden und denen die Grammatik erst später in die Hand gegeben wird, um dann für die häusliche Wiederholung den eisernen Bestand der notwendigen sprachlichen Fakta zu liefern.

Das Postulat BERGSTRÄSSERS[1] nach einer Verbindung „analytischer" und „synthetischer" Betrachtungsweise hat S. nützlich in die Tat umgesetzt. Mehr als bei einer anderen Sprache wird beim Türkischen die schroffe, mechanische Trennung von Formenlehre und Syntax als künstlich und willkürlich empfunden werden müssen. Es darf nie in Vergessenheit geraten, daß man diese Teilung nur aus methodischen und pädagogischen Gründen vornimmt, obwohl man wohl kaum reine Konturen wird erzielen können. Es wäre ein Nonsens, einem Anfänger eine türkische Grammatik zu geben, die er erst verstehen könnte, wenn er schon den Geist des Türkischen erfaßt hätte und somit einer einführenden Grammatik nicht mehr bedürfte.

S. gibt als Einleitung (p. 7—12) eine Erörterung über den Platz des Osmanischen innerhalb der übrigen Türksprachen und seine allgemeine Charakteristik im Verbande mit den letzteren — die S., dem Verfasser der Abhandlung „Einige Ergänzungen zur Klassifikation der Türksprachen[2], das ehrende Zeugnis ausstellen muß, in knappester Form einen Überblick gegeben zu haben. Interessant ist die Meinung S.'s, daß die bisher stambulisch orientierte Sprache durch die letzten politischen Ereignisse einer Anatolisation ausgesetzt sein wird. Sollten auch einige Provinzialismen in die Schriftsprache — und nur um die kann es sich ja überhaupt handeln — wie das ja überall geschieht, eindringen, so ist m. E. die Stellung der Stambuler Presse[3], dieser wirksamsten Verbreiterin einer literarischen Κοινή, und der übrigen gerade aus Stambul kommenden literarischen Produkte derartig präponderierend, daß eine bedeutende Änderung wohl kaum zu erwarten ist — zum mindesten nicht in den nächsten Jahren feststellbar.

P. 13—30 bringen die Schrift- und Lautlehre.

---

1 *Der Islam*, XIV, p. 163.

2 *Некоторые дополнения к классификации турецких языков*, Petrograd 1922.

3 Cf. *RMM* LXI, p. 43 ff.

In den §§ 57—76 der nun folgenden Formenlehre gibt S. eine gute Gesamtübersicht über die formalen Elemente und die Redeteile. Wenn man in der Einleitung gelesen hat, daß S. beim Verfassen dieses Buches hauptsächlich an seine eigenen Schüler dachte, wird man verstehen, daß hier leider auf längere Beispiele oder überhaupt auf solche verzichtet ist und nur Kategorien aufgestellt werden, die m. E. sehr klar mitten hinein in den formalen Aufbau führen. Deverbale Nomina und Nomina Actionis werden nebeneinander angeführt, „deren letztere sich durch die Möglichkeit sich mit dem Halbsuffix der Negation zu verbinden von ersteren unterscheiden". Tabellen (§ 71 und § 73) verdeutlichen die Ausführungen. Die folgenden Bemerkungen gehören m. E. eher in eine vergleichende Grammatik als in eine Anfänger-Grammatik einer Einzel-Sprache. In diesen Paragraphen wird erläutert, wie im Türkischen die verschiedenen Wortkategorien schwimmende Grenzen aufweisen, wie Übergänge aus den Kategorien der Nomina zu denen der Verba und umgekehrt vor sich gehen. S. sagt, daß es eine Verzerrung der Wirklichkeit wäre, wollte man bei dieser lebenden Sprache allzu schroffe Grenzen ziehen. — Im Semantischen finden wir aber m. E. scharf getrennte Nominal- und Verbalklassen, bei denen die der nominalen Kategorien vorherrschen[1]. Die wirklich zu konstatierenden Übergänge beschränken sich rein auf das Formale, und eine denominale Verbalform oder eine deverbale Nominalform wird immer sowohl an ihrer formalen als auch an ihrer semantischen Struktur, im vorliegenden Falle des Osmanischen — und nur dieses hätte hier der Betrachtung unterzogen werden sollen, — die unleugbaren Merkmale ihrer Herkunft und die für diesen Ausgangspunkt spezifische begriffliche Funktion in sich tragen. Es werden also nie Formantia, die nur der Kategorie der Verba eigen sind, an Nominalstämme herantreten können, außer daß spezifische verbalisierende Suffixe zwischen sie und den Stamm getreten sind; dasselbe gilt von deverbalen Nominibus, die durch die Notwendigkeit, daß erst ein nur an Verbalstämme herantretendes Suffix sie zu einem nominalen Thema ändert, ihr starkes Haften an der Ausgangskategorie beweisen. Im § 74 zeichnet S. in glücklicher Weise, in vergleichender und historischer Methode, wie in den Türksprachen die übrigen Redeteile entstehen. M. E. nehmen in vorliegendem Buche diese Erörterungen verhältnismäßig einen noch zu großen Raum ein. Einem Anfänger, und nur für einen solchen ist diese Grammatik bestimmt, wäre es willkommener gewesen, wenn das Buch durch eine Erweiterung im syntaktischen Teile, durch die Aufzählung von noch mehr syntaktischen Möglichkeiten und Idiomatismen in größerem Ausmaße als Vademecum bei der privaten Lektüre würde dienen können.

In den §§ 77—82 zählt S. die Nominalstämme zu verbalen Basen —

---

1 Cf. J. DENY, in *Les langues du monde*, Paris 1924, p. 213 unten.

und die die Verbalstämme zu modifizierten verbalen Basen verändernden Suffixe systematisch auf. Das zum § 74 in methodischer Hinsicht Bemerkte gilt auch für § 82, 6, wo die Unmöglichkeitsform *-(j)ama*, *-(j)eme* besprochen und apodiktisch gesagt wird, daß dieses Erweiterungssuffix auf ein altes Verbum *u-* „können" zurückgehe, und keine weiteren Erklärungen gegeben werden. Ein Anfänger kann m. E. aus der nackten Angabe dieses Faktums keinen Nutzen ziehen, er kann es wohl gar nicht verstehen. Es hätte erwähnt werden müssen, daß, nachdem SHAW[1] diese Form aus der im Osttürkischen geläufigen Konstruktion Verbum + negiertem Hilfsverbum *almaq* (ebenso im Kazan-Tatarischen) erklären wollte, BROCKELMANN[2] auf das schon in sehr alter Zeit belegte Verbum *u-maq* hinweist[3]. Eine Kontraktion des Gerundiums auf *-u* + dem negierten Verbum *u-maq* habe dann stattgefunden. Altosmanische Formen wie اَكَلِيُومَامِش[4] zeigen die kontrahierte Form. Das Weichen des Gerundiums auf *-u* zu Gunsten dessen auf *-a* hat dann die heutige osmanische Form herausgebildet[5].

In den §§ 83—94 werden die wortbildenden Suffixe und die nominalen Halbsuffixe behandelt. S. faßt (§ 84) die doppelt gesetzten Wortstämme wie اوست باش, انا بابا als Reste eines einst primitiveren, suffixlosen Zustandes auf. Ich weiß nicht, ob es glücklich ist, Ausdrücke wie كوترى پاترى auch hier zu erwähnen. Das sind m. E. doch onomatopoetische Bildungen[6], bei denen der einzelne Teil keine für den Gesamtbegriff spezifische Funktion ausübt. Bei انا بابا ist eben nur durch das Vorhandensein beider Worte der Oberbegriff „Eltern" möglich. Im § 83 stört der Mangel eines Beispiels bei der Anführung des Umstandes, daß auch der Genitiv eine unausgedrückte Form hat. (S. meint wohl شهر قاپوسى usw. und geht bei der Betrachtung vom Russischen aus.) Im § 100 wird überdies dieser Satz mit demselben Mangel jeglichen Beispieles wiederholt.

Im § 91,1, bei der Behandlung der Deminutivform, fehlt die Erwähnung der Möglichkeit: كچوجك für كچوكجك, كوپجك für كوپكجك usw.[7]

---

1 R. B. SHAW, *A Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkistan*, Calcutta 1878, p. 61, 4 von unten.

2 C. BROCKELMANN, *ʿAlī's Qiṣṣa'i Jūsuf, Abh. Pr. Ak.W.*, Berlin 1917, § 63.

3 Cf. noch F. W. K. MÜLLER, *Uigurica, Abh. Pr. Ak. W.*, I, p. 11, 22: *uluγ mungülüg taising nomda kirgäli udung* „das große, schwierige Mâhâgâna-Gesetz hast du zu betreten vermocht". Cf. ebd. Zeile 23 und p. 12, 1, 6 und *T'oung Pao* XV, p. 264, unter „*u-*".

4 Cf. DIEZ A. 4⁰ 108, Ms. der Preuß. Staatsbibliothek aus dem Jahre 1496. f. 66, 6 vo. und Ms. A. F. 197 aus dem Jahre 1553 der Wiener Nationalbibliothek, f. 16, 10 vo.: كتورىمز.

5 Cf. BROCKELMANN, a. a. O., und DE § 593.

6 Cf. DE § 858.

7 Cf. WEIL, § 35, 5 und DE, § 511.

In den §§ 95—103 werden die „wortverändernden Suffixe und die gemeinsamen Halbsuffixe" angeführt. (Plural, Pron. pers. u. poss., Verbum substantivum, Deklination, *-ki* usw.) Bei اول, شول, اشبو (Anm. des § 101) wird nicht das Archaische dieser Formen erwähnt.

Die §§ 104—108 handeln über die verbalen wortändernden Suffixe und die verbalen Halbsuffixe. Im § 106, 4 Anm. 1 erklärt S. das Halbsuffix oder, wie ich sagen würde, das Thema des Präsens I *-jor* kontrahiert aus *jorur* „er bewegt sich in einer Richtung"[1]. Diese Erklärung ist nicht neu; KARL FOY[2], NÖLDEKE[3], BROCKELMANN[4] und DENY[5] waren derselben Meinung. BANG[6] hat aber starke Bedenken gegen diese Theorie geäußert und legte überzeugend dar, daß das Osmanische *-jor* sich mit dem *-tur, -dur, -dî* der anderen Dialekte deckt[7]. Überdies bemerken wir noch im älteren Osmanischen, daß *durmaq* dem Gerundium auf *-up* nachgesetzt durchaus nicht immer durativischen Sinn haben mußte wie im Modernen[8].— Bei der Besprechung des Verbaladverbs auf *-madan* (§ 108, 8) bemerkt S. m. E. ganz richtig, daß *-ma* hier Negation ist. Daher auch der Ton auf der Silbe vor *-ma*. Die Form lautete, wie S. richtig bemerkt, früher *-madin*[9]. Während S. berechtigt feststellt (Anm. 2), daß das Verbaladverb auf *-madan* sich nur durch den Akzent vom Ablativ des verkürzten Infinitivs auf *-ma* unterscheidet, sagt er in Anm. 1, daß *'-madan* in der Bedeutung „bevor daß" noch von der Postposition *evvel* begleitet werden kann. Er gibt noch in der Umschrift ausdrücklich den Akzent vor *-ma* an[10]. Es muß natürlich *gelmedèn evvel* heißen. Es ist hier säuberlich zwischen zwei verschiedenen Formen zu unterscheiden, besonders wenn man auch im heutigen Osmanischen noch diesen krassen Betonungsunterschied als durchaus geläufig feststellen kann.

Die §§ 109—115 bringen die Verbalstämme, die als morphologische Hilfselemente dienen.

Die §§ 116—126 behandeln die Konjugation.

---

1 Он двигается.

2 *MSOSWas* VI, 1903, p. 159 u. 160.

3 *ZDMG* XIII, p. 191.

4 *ZDMG* LXX, p. 204 ff.

5 DE § 613.

6 W. BANG, *Monographien zur türkischen Sprachgeschichte, Abh. Ak. W. Heidelberg*, Nr. 12, Heidelberg 1918.

7 Cf. auch G. RAQUETTE, *Eastern Turki Grammar, MSOSWas* XVI, p. 136.

8 *Qïrq vezir*, ed. BELLETÊTE, Paris 1812, p. 40, 1: بز خود بوندن اعراض ایدوب طوررز „was uns betrifft, so verlassen wir diesen (in diesem Augenblick)". (Über diese Frage werde ich noch an anderer Stelle handeln.)

9 Cf. DE 1349.

10 гѐлмеден еввел.

§ 127 bringt ausführliche Deklinationstabellen.

Die §§ 128—130 beschäftigen sich mit den Partikeln, Postpositionen und Interjektionen. S. sagt im § 129, 3 Anm., daß die Erklärung des Bildungssuffixes *-ra, -re* durch *ara* „Zwischenraum, Ort" nicht überzeugend ist. Er meint, daß es möglicherweise auf eine Gerundial-Form *-a, -e* zurückgehe. Leider gibt S. wieder keine Belege oder Erklärungen, da er sich nun schon einmal nicht von solchen Exkursen zurückhalten kann. In *bura, šura* usw. könnte *-ra* ein Direktiv sein, wie BANG annimmt[1].

Immerhin geben Bildungen wie اول‌ارا für اورا[2] im älteren Osmanischen zu denken. Im § 129,4 schließt sich S. bei der Erklärung des Suffixes *-lajin, -lejin* der zweiten Erklärung DENY's[3] an. Ich halte die erste Erklärung DENY's[4] für die bessere, daß nämlich *-lajin, -lejin* bei *ṣabaḥlejin* usw. aus ايله + der alten Instrumentalendung ين entstanden ist. Gibt es Formen wie يازين, قيشين, so kann es ganz gut in der Zeitbezeichnung verdoppelte Bildungen geben, wie صباحلين, da wir wissen, daß ايله allein zur Zeitbezeichnung sogar noch im älteren Osmanischen dienen konnte[5]. Zur Illustration gebe ich ein Beispiel aus den *Qïrq vezir*, ed. BELLETÊTE, p. 204, 11: بنديكه كيجه ايله كندو اياغين اوان اوغرى ايمش „er erkannte, daß der Dieb es gewesen sein müsse, der seinen eigenen (ihm den) Fuß nachts gerieben hatte"[6].

Es folgt nun die Syntax. Die §§ 131—145 befassen sich mit der Rolle und dem Platze der verschiedenen Redeteile im Haupt- und Nebensatz.

Die §§ 146—156 handeln über den Gebrauch der Casus. Es wäre doch günstiger, die Bruchzahlen bei den Zahlwörtern zu behandeln, statt § 154 in der Rubrik Lokativ.

Die §§ 157—191 besprechen den Gebrauch der verbalen Nominalformen auf *-dïq, -(j)ağaq, -ma* und *-maq*. Ich halte es für pädagogisch unpraktisch, wenn im Beispiel des § 159, Zeile 4 frei übersetzt wird: بزم كوره بيلديكمز ايلك صفحه‌لر. „В доступные нащему навлюденiю первые

---

1 W. BANG, *Vom Köktürkischen zum Osmanischen, Abh. Pr. Ak. W.* Nr. 6, Berlin 1917, I, § 6.

2 Cf. *Qïrq vezir*, ed. BELLETÊTE, p. 95, 2 und DIEZ A. 4⁰ 108, f. 53, 8, ebenso ein aus ca. dem 16. Jhd. stammendes Ms. der Bibliothèque Nationale, A. F. T. 378, f. 19, 13.

3 DE § 401, Rem. 2, Punkt 2.

4 DE § 401, Rem. 2, Punkt 1.

5 Jede Sprache hat das Hauptbestreben, möglichst klar verstanden zu werden. Deshalb werden etwas abgeschliffene Formen durch Hinzufügung von Morphemen wieder prägnanter in ihrer Bedeutung herausgearbeitet. Vgl. franz. *le lendemain* anstatt *l'endemain*. Die Sprachform des Türkischen begünstigt derartige Vorgänge sehr.

6 Cf. DIEZ A. 4⁰ 108, f. 155, 12 vo: كيجيله.

фазы . . . . . ." Es wäre doch genauer, folgendermaßen zu übersetzen: „В первые фази которые мы могли наблюдать . . . . ."

Die §§ 161 und 162 lehren sehr hübsch die Umschreibung der Relativsätze.

Der § 177 stellt sehr verdienstlich alle Möglichkeiten der Form auf *-dïq*, versehen mit dem Possess. Suff. der 3. P. + *gibi* zusammen. Aus dem Verlangen, alle Fälle des Hinzutretens von *gibi* anzuführen, mag es sich ergeben haben, daß S. ohne besondere Erklärung im Punkt 3 dieses Paragraphen plötzlich Beispiele mit *-imiš gibi* und *-jor gibi* gibt. Im Beispiel des § 180 ist ein für Anfänger sicher störender Druckfehler: statt مأموريتك muß مأموريتنك stehen. Im § 190 gehört das zweite Beispiel zu der festen Gerundialverbindung اولمق اوزره[1] und nicht zu der hier gemeinten Konstruktion als Postposition[2]. Im § 191 erklärt S. die Konstruktion *-maqla beraber* als „gleichzeitig mit, zugleich damit, daß", statt richtig mit „trotzdem, obgleich, obwohl"[3]. Daher ist auch die Übersetzung des hier von S. angeführten Beispieles nicht richtig.

Die §§ 192—196 behandeln die Haupt- und Nebensätze gerundialer Form. Im § 193 p. 134, 12 spricht S. nicht vom Subjektswechsel bei *-araq*[4].

In den §§ 196—202 erklärt S. die Bedingungssätze. Es wäre günstiger gewesen, wenn S. im § 200 (Irreale Bedingungssätze) für alle erwähnten Fälle auch Beispiele gebracht hätte. Die §§ 203—206 enthalten noch einige syntaktische Bemerkungen. Auf p. 146 und 147 ist ein kurzer moderner Text in arabischer Schrift, russischer und lateinischer Umschrift und seine russische Übersetzung beigefügt. — Es folgt ein sehr gutes und ausführliches Inhaltsverzeichnis, das die Benutzung sehr erleichtern wird. Das zuletzt gegebene Druckfehler-Verzeichnis möchte ich noch um Weniges erweitern: P. 59, 5 v. u.: بزمکه statt بزمی. 111, 20: Die 3. Pers. sing. statt поедем. Ebd. 9 v. u.: بر statt ببر, das wohl für بیر steht. Ebd. 7 v. u.: آنجق statt آنجق. 124, 11 v. u.: текамӱлӱ statt текаммӱлӱ. 134, 7: اوینادیلر statt اینادیلر.

Es liegt im Wesen einer kritischen Durchsicht eines derartigen Werkes, daß man unwillkürlich all die Punkte anstreicht und heraushebt, bei denen man mit dem Verfasser nicht gleicher Meinung ist. Eine Besprechung eines so verdienstlichen Werkes wie vorliegende Grammatik lenkt daher vielleicht mit Unrecht die Aufmerksamkeit allzusehr auf das Negative, das in Wirklichkeit in der Masse des guten, ja vorzüglichen, das S. dem russischen Studenten bietet, einen verschwindend kleinen Platz einnimmt. Bei einer Neuauflage wäre es vorteilhaft, wenn S. das Sprachvergleichende und Historische in diesem Anfängerbuche vielleicht ganz beiseite läßt,

1 Cf. DE § 1329.
2 Cf. DE § 900.
3 Cf. DE § 1428.
4 Cf. DE § 1322.

wenn er nicht wie DENY durch Beispiele und Literaturnachweise in die Probleme einführen will. S. dürfte nicht nur (s. o.) an seine eigenen Schüler denken, denen er wohl zu den von ihm hier nur skizzierten Fällen Beispiele mit Erläuterungen gibt. Der gewonnene Raum könnte nutzbringend dazu verwendet werden, die oft allzu spärlichen Beispiele zu vermehren und auch die Syntax etwas breiter anzulegen[1]. Ein solches Buch würde den Schüler bei der Privatlektüre selbständiger machen.

Die Turkologie Rußlands, die nicht nur auf eine stolze Vergangenheit sondern ebenso auf eine fruchtbare Gegenwart blickt, sowie die Freunde der türkischen Studien überhaupt — werden hoffen dürfen, daß SAMOILOVIČ durch sein gutes Buch in Rußland eine neue Schar von Mitarbeitern auf dem Gebiete des Osmanischen heranzieht.

HERBET W. DUDA (Konstantinopel).

ERNST KÜHNEL, *Kunst des Orients* (= *Die sechs Bücher der Kunst.* Zweites Buch). Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. [o. J.]. 127 S. 4⁰ [mit 5, z. T. farbigen Tafeln u. 172 Abb. im Text].

In der Einführung betont der Verf., daß wir erst seit kurzem einigermaßen zutreffende Vorstellungen von der Kunstentwicklung der asiatischen Kulturkreise gewonnen haben, und daß das Hauptproblem gegenwärtig die gegenseitigen Beziehungen der bis zu einem gewissen Grade in sich geschlossenen Kultur- und Kunstbereiche darstellen, deren Grenzen übrigens mehr als einmal zu verschwinden drohten.

Der Band zerfällt dann in die 3 Teile der „Kunst des Islam", S. 10—58, der „Kunst Indiens", S. 59—79 und der „Kunst Ostasiens", S. 80—127, von denen uns hier besonders der erste interessiert.

In einem ersten Abschnitt „Kulturgeschichtliche Bedingungen" sucht der Verf. aus den Lebensverhältnissen des orientalischen Kulturkreises den vorwiegend dekorativen Charakter der Kunst des Islam verständlich zu machen, die auf der anderen Seite vor einer Entartung in Auflösung aller Zweckformen durch die enge Verbindung von Handwerk und Kunst geschützt blieb.

In einem zweiten Kapitel „Der Anteil der Nationen" bemüht er sich der Mitwirkung der Araber an der Kunstentwicklung des Islam gegenüber der herrschenden Unterschätzung gerecht zu werden (kosmische Spekulation, Schrift, Arabeske), indem er in der Kunst des *Maghrib* die reifste

---

1 Bei DE § 1403 behandelte Konstruktionen wie: امتحاندن چیقدممی راحت بر نفس آلیریم „Sobald ich aus dem Examen herauskomme, atme ich gleich erleichtert auf" und andere kommen häufiger bei der Lektüre vor, als man denkt. (Zeitung.)

Frucht ihres Geistes erkennen zu müssen glaubt. Den Beitrag der Perser sieht er über ihre hochentwickelte Technik hinaus überall da, „wo die Architektur einen Zug ins Monumentale erhält", weiter in dem keramischen Fassadenschmuck, in der relativen Naturnähe der Kleinkunst. Türkisch erscheint ihm vor allem die Phantastik und Symbolik in der allgemeinen Dekoration, in der Architektur die Grabtürme und die Kuppelmoscheen; und den Türken ist ferner die Vermittlung ostasiatischen Formenschatzes zu danken. Schließlich haben auch die Inder eine „Bereicherung der architektonischen Möglichkeiten durch konstruktive Ideen und Grundrißschönheit" in die islamische Kunst gebracht.

Der dritte größte Teil, S. 28—58, zeichnet die geschichtliche „Entwicklung" in der Baukunst, der Dekoration, der Kleinkunst, welch letztere — durchaus dankenswerterweise — verhältnismäßig eingehend dargestellt wird. Es ist keine kleine Aufgabe, auf wenigen Quartseiten, von denen ein großer Teil auf die schönen Abbildungen entfällt, von der ganzen islamischen Kunst ein Bild zu entwerfen. Es ist aber anzuerkennen, daß der Verf. in knappster, oft geradezu schlagwortartiger Form das Wesentlichste zu sagen weiß und dem aufmerksamen Leser ein einigermaßen geschlossenes Bild vor Augen zu führen versteht. Im ganzen dürfte dieser dritte Abschnitt — wenn auch natürlich nicht zu vergessen ist, daß die kunsthistorischen Anschauungen z. T. noch stark auseinandergehen — wenig Anlaß zu Bedenken geben[1].

Nicht ganz so steht es mit den ersten Abschnitten. Es liegt ja in der Richtung des ganzen Unternehmens, die Kunstgeschichte in den Rahmen einer umfassenden Kulturwissenschaft einzufügen. Und diese selbe Tendenz liegt zweifellos auch bei manchen der heutigen Kunsthistoriker des Islam ausgesprochenermaßen vor. Aber es scheint mir doch sehr die Frage, ob auf diesem Gebiet die Zeit für die ganz großen Synthesen schon gekommen ist. Gewiß können Versuche in dieser Richtung auch hier anregend wirken; aber die Gefahr gewaltiger Phantasie-Gebäude ist doch nicht von der Hand zu weisen, solange die analytische Einzelforschung noch nicht weiter gediehen ist, als mir das heute der Fall zu sein scheint. Ich glaube nicht im Verdacht zu stehen, die Werte des Islam als Religion und als Kultur zu unterschätzen; aber der Hymnus, den Kühnel, S. 10 f., auf ihn singt, scheint mir doch etwas unkritisch. Damit hängt nun zusammen, daß, wenn auch eine gewisse Einheit und Originalität der islamischen Kunst selbstverständlich nicht geleugnet werden soll, ihre Begründung in den kulturgeschichtlichen Bedingungen mir nicht ganz so einfach scheint, wie offenbar dem Verf. So scheint mir auch die Stellung der omajjadischen

---

1 Ein kleiner Irrtum begegnet dem Vf. S. 54 unten: es ist doch den Muhammedanerinnen nicht verboten, Gold und Silber zu tragen, sondern nur den Männern.

Moscheen in Damaskus und Jerusalem in der Kunstgeschichte durch die Worte, daß sie entstanden „unter Verwendung antiken Säulenmaterials, frühchristlicher [?] Baugedanken und einheimischer wie fremder Arbeitskräfte" (S. 28) noch nicht scharf genug präzisiert zu sein. Es ist gewiß schön und gut, wenn man das Islamische, das Originale in der islamischen Kunst, herausheben will. Aber man muß sich hüten, das durch eine Art Nichtbeachtung der Grundlagen zu tun, aus denen die islamische Kultur als Neues erst sehr allmählich herauswuchs. Ähnliche Bedenken kann ich hinsichtlich der Wertung dessen, was die Araber als Nation mitgebracht haben sollen (S. 19 ff.), nicht ganz unterdrücken. Daß sich „die Phantasie dieser Nomaden" „aus der Einsamkeit eines in trostloser Einöde sich abspielenden Hirtendaseins" „in die Regionen romantischer Schwärmerei" aufgeschwungen habe, scheint mir eine Anschauung, die selbst von romantischer Schwärmerei (S. 20) nicht ganz frei ist. Aber wir wollen all das verstehen aus dem z. T. wohl berechtigten Gegensatz heraus, in dem sich der Verf. fühlt gegenüber der „maßlosen Überschätzung alles dessen, was der Islam den Völkern der alten Welt, zumal den Griechen und Römern, verdankt" (S. 19). Nur wollen wir nicht vergessen, daß auch hier wohl die Wahrheit in der Mitte liegt. Niemand weiß besser als wir Arabisten und Islamisten, wie schwierig gerade die Probleme sind, die die Anfangszeit der islamischen Kultur uns stellt. Erst recht schwierig ist die Aufgabe, das Wesentliche so komplizierter Zusammenhänge auf so knappem Raum zu adäquatem Ausdruck zu bringen, wie er dem Verf. zur Verfügung stand. Wir wollen auch die Gedanken KÜHNELS, die uns gewagt erscheinen, als Anregungen dankbar aufnehmen und freuen uns dessen, daß sie sich in der Hauptsache auf die mehr einleitenden Abschnitte seiner Darstellung beschränken. Auf jeden Fall bleibt es ein Verdienst des Verf. und des Verlages, daß die Kunst des Orients in so glänzender, durch prächtiges Bildermaterial erläuterter Form und so anregender und sachgemäßer Darstellung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wird.

R. HARTMANN (Heidelberg).

Das *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* des Abū Ǧaʿfar Muḥammad Ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī. Herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum der Bibliothèque de l'Université et régionale in Straßburg (cod. 4247) von HANS v. MŽIK. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck. XXXI und 164 S. in 8. Leipzig: Harrassowitz 1926.

(Bibliothek arabischer Historiker und Geographen hrsg. von v. MŽIK, Bd. 3.) Preis M. 18.—.

Wer sich in den letzten Jahrzehnten mit der Geschichte der mittelalterlichen Geographie und speziell mit der Frage beschäftigt hat, wieweit die

Araber in dieser Wissenschaft von den Griechen bzw. Syrern abhängig waren, mußte es lebhaft bedauern, daß die von SPITTA wiedergefundene wichtigste und älteste unter allen uns erhaltenen Quellen, das Buch *Ṣūrat al-arḍ* des al-Ḫuwārizmī, noch größtenteils unveröffentlicht war. Auch nach der vielversprechenden Behandlung der von Afrika handelnden Teile des Werkes durch v. MŽIK[1] war eine Veröffentlichung des ganzen Buches kaum zu erhoffen, da v. MŽIK angedeutet hatte, er wolle damit bis zum Erscheinen einer kritischen Gesamtausgabe der ptolemäischen Geographie warten, und da es außerdem fraglich war, ob nicht die Besitzergreifung Straßburgs durch die Franzosen einer Benutzung der dortigen Hs. durch den Wiener Gelehrten hinderlich sein würde. Doch erwiesen sich erfreulicherweise diese Befürchtungen als unbegründet, und wir erhielten bald nach der Ankündigung der *Bibliothek arab. Hist. u. Geogr.* in Harrassowitz' *Ephemerides Orientales* (Mai 1926) die vorliegende sorgfältige Ausgabe des Werkes.

So wertvoll auch die Vorarbeiten waren, die NALLINO in seiner bahnbrechenden Abhandlung[2] und v. MŽIK selbst bereits geleistet hatten, blieb doch für die Edition noch genug zu leisten übrig. Die wichtigste Vorarbeit war eine genaue Vergleichung der Londoner Hs. des *Kitāb ʿAǧāʾib al-aqālīm* des Suhrāb (früher fälschlich Ibn Serapion genannt), dessen nahe Verwandtschaft mit unserem Werk R. HARTMANN[3] erkannt hatte. Der Herausgeber, der in dankenswerter Weise sämtliche geographischen Positionsangaben beider Hss. durchnumeriert und in unserer Ausgabe stets die entsprechenden Nummern bei Suhrāb in eckigen Klammern beigefügt hat, vermochte mit Hilfe dieser weiteren Quelle zahlreiche Lücken zu ergänzen, durch die z. B. die Gliederung der Ostküste Griechenlands oder der Zusammenhang zwischen den (nichtptolemäischen) Meeren im Osten von Asien (*baḥr al-Ṣīn* und *baḥr al-muẓlim*) erst klar erkennbar wurden (S. VIII). Vielleicht verdankt er dieser Vorarbeit auch die wichtige Erkenntnis zweier Blattversetzungen, durch die natürlich vielen Irrtümern von vornherein vorgebeugt wurde.

In der Einleitung, die zur Rechtfertigung der Textgestaltung dient, betont v. MŽIK zunächst, daß die Hs. keineswegs dem Originalwerk des al-Ḫuwārizmī genau entspricht. Es finden sich zahlreiche Auslassungen mitunter ganzer Zeilen (vgl. schon NALLINO, a. a. O., 23, 3; doch zu Āmid jetzt v. MŽIK S. 129, Anm. e) und Verschreibungen der Zahlen, deren Entstehungsmöglichkeiten in einem ausführlichen Abschnitt erörtert wer-

1 *Afrika nach der arab. Bearbeitg. der* Γεωγρ. ὑφήγ. *des Cl. Ptol. von Muḥ. ibn Mūsā al-Ḫw.*, in: *Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss.*, Wien, Bd 59, Abh. 4.

2 *Al-Ḫuwārizmī e il suo rifacimento della geografia di Tolomeo*, in: *Memorie della R. Accad. dei Lincei*, Serie V, vol. II, parte 1, 1894.

3 *ZDMG* LXXI, 1917, 245 ff.

den (S. XVI—XXX), in dem v. Mžik weit über die hier gesteckten Ziele hinausgreifend unter anderem nachzuweisen sucht, daß bei arabischen Geographen alle Minutenangaben, die nicht entsprechend den ptolemäischen sich in Zwölftel-Grade zerlegen lassen, auf Schreibfehlern beruhen. So berechtigt aber dieses Aufzeigen gewisser typischer Fehlerquellen in einer Reihe von Fällen sein mag, scheint mir doch die Verallgemeinerung unangebracht. Zustimmen muß ich ihm zwar, wenn er (S. XXII) die bestechende Annahme, die zutreffende Breite 31° 5′ für Alexandria beruhe bei al-Ḫuwārizmī auf neuen Messungen, verwirft, da Suhrāb und Ibn Jūnus — wie Ptolemaios in der Geographie — 31° 0′ bieten. Denn noch al-Bīrūnī betont in seinem *Qānūn al-Masʿūdī*, daß er für al-Iskandarīja keine anderen Beobachtungen als die des Ptolemaios besitze (vgl. die Übersetzung von C. Schoy in: *Isis* V, 1923, 64). Unrichtig ist es dagegen, bei al-Ḫuwārizmī (No. 300) und bei al-Battānī (No. 168; III, S. ٢٣٨ ed. Nallino, wo ausdrücklich *mumtaḥana* „berichtigt" beigefügt ist!) die Breite von Baġdād aus 33° 9′ in 33° 20′ (ط in ك) zu ändern (S. XIV und XXVI). Denn die 9′ werden durch die Tafel der Ascensiones obliquae bei al-Battānī (fol. 182 , Nallino's Übersetzung II, S. 67) und vor allem durch al-Masʿūdī (*Tanbīh*, *BGA* VIII, S. ٤٣, Zl. 7 ثلث وثلاثون درجة وتسع دقائق), der hier der *Ṣūrat al-Maʾmūnīja* (a. O. ٤٤, 7) folgt (er rechnet daher Baġdād zum III., nicht wie al-Ḫuwārizmī zum IV. Klima), gesichert; erst kurz nach al-Battānī setzte Ḥabaš al-Marwazī in seinem *Zīǧ al-Šāh* (Ms. Berlin Ahlw. nr. 5750, fol. 109ʳ sq., 112ʳ sq.) und ebenso später Abu'l-Wafāʾ (987 Chr.) und al-Bīrūnī (*Qānūn al-Masʿūdī*, Berlin ms. or. 275 fol. 130ʳ, lin. 20) die Stadt unter 33° 25′ (so, nicht 20′) an. Daß auch sonst solche genauere Ziffern vorkamen, zeigt z. B. al-Bīrūnī's Berechnung der Länge von Ġazna (93° 44′ 2″) oder seine Anführung der Breite Alexandrias „nach dem Almagest" (V 12, p. 407 Heiberg) mit 30° 58′ (bei Schoy, *Isis* V 61). Doch soll damit nicht bestritten werden, daß bei den Minutenziffern tatsächlich zahlreiche Verschreibungen vorkamen; nur لا (bei al-Ḫuwārizmī No. 350 und 409) halte ich nicht für einen Schreibfehler von ٥ = 0′ (S. XXIII f.), sondern nach einer Vermutung Nallino's (*Battānī* II 215 zu No. 66) für die vom Schreiber mißverstandene Negation („keine Minuten").

Die doppelten Längeangaben einiger ägyptischer Städte (Nr. 149—158), die um 5—7° variieren, veranlaßten v. Mžik, auch kurz auf die Frage nach den Quellen unserer Schrift einzugehen, die eng mit dem Problem der frühesten arabischen Ptolemaiosbearbeitungen zusammenhängt (S. XV f.). Doch läßt sie sich m. E. nicht in dieser Kürze erörtern, und seine Ansicht, es habe neben al-Ḫuwārizmī nur noch eine „in den Hauptentfernungen der Ökumene mit der griechischen Ptolemaios-Karte übereinstimmende" arabische Karte (bzw. einen Text) gegeben, die man an ihren unrektifi-

zierten Längen (wie bei al-Battānī) erkenne, läßt sich kaum aufrecht erhalten. Man vergleiche z. B. die Positionen von ar-Ruhā': bei al-Ḫuwārizmī 64⁰ 0', 36⁰ 40', bei al-Battānī 72⁰ 50', 37⁰ 0' (ungekürzt) und davon abweichend bei Jāqūt II 876 (nach dem *Kitāb al-Malḥama* des Baṭlamjūs[1]) 72⁰ 30', 37⁰ 30', die genau der ptolemäischen entspricht! Eingehendere Studien über die ma'mūnische Karte und die Ptolemaiosbearbeitung des al-Kindī, von denen ich hier nur das Ergebnis kurz andeuten kann, haben mich gerade zu der Überzeugung geführt, daß wir mehrere arabische Ptolemaios-Bearbeitungen resp. -Übersetzungen vor und neben der al-Ḫuwārizmī's anzunehmen haben. Das sind jedoch Fragen, deren endgültige Lösung man nicht in einer ersten Ausgabe und Bearbeitung des Textes suchen wird. Die ersten und wichtigsten Aufgaben, die v. Mžik bereits für Afrika früher gelöst hat, sind die Konstruktion einer Erdkarte genau nach den Angaben al-Ḫuwārizmī's und eine Untersuchung aller seiner Positionen auf ihren ptolemäischen (bzw. griechisch-syrischen) oder arabischen Ursprung hin[2]. Ihre Lösung dürfen wir von dem angekündigten Kommentar erhoffen.

Schließlich noch ein paar kurze Bemerkungen zum Text: No. 95 ist „Afrika usw." S. 9 zweimal تيابس, hier S. ٩ ثيابس gedruckt. — Die Länge von (No. 300) Baġdād صع ist wohl aus ع verlesen, wie denn auch Nallino (*al-Battānī* II 42, Anm. zu No. 168) das allein mögliche 70⁰ 0' bietet. — Ist die Länge von (No. 463) Našawā عد كه Druckfehler für عب كه? Wenn nicht, so liegt ebenso wie bei (No. 256) 'Akkā (lies نز statt ع) ein Versehen des Schreibers vor. — Bei No. 498 (nach Suhrāb emendiert ?) ist doch nach den fortschreitenden Längen nicht نط م, vielmehr قنط م zu erwarten!

E. Honigmann (Breslau).

J. D. B. GRIBBLE: *A History of the Deccan*. I. II. Edited and finished by Mrs. M. PENDLEBURY, London 1896—1924, Luzac. IV und 406, VIII und 269 S.

Das Ziel, das der 1906 verstorbene Verfasser sich gestellt hatte, war es, modern gebildete „Deccan Readers" mit der Geschichte ihrer Heimat vertraut zu machen, nicht etwa eine auf selbständige Erforschung der

1 Vgl. darüber vorläufig F. J. Heer, *Die histor. u. geogr. Quellen in Jāqūt's Geograph. Wörterbuch*, Diss. Straßburg 1898, S. 24, der zu den in Wüstenfeld's Register angeführten Stellen 4 Ergänzungen bringt; an der 5. Stelle (Jāqūt III 288_{8}), die er anführt, wird nicht Ptolemaios (Baṭlamjūs), sondern die spanische Stadt Badajoz (Baṭaljūs) erwähnt.

2 Warum wird (No. 156) Manf mit سا مه كط يه, d. i. 61⁰ 45', 29⁰ 55' (lies نه), in „Afrika" S. 13 als „nicht ptolemäisch" bezeichnet? Bei Ptol. (S. 714 Müller) Μέμφις 61⁰ 50', 29⁰ 50'.

Quellen beruhende Darstellung zu liefern. Der erste Band erzählt nach *Firishta*, den bei ELLIOT-DOWSON übersetzten Quellen und dem *Bombay Gazetteer* die Geschichte des Deccan von Anfang des 14. Jahrhunderts bis zum Aufkommen der Dynastie der Niẓāme von Hyderabad; der zweite, von der Tochter des Verfassers auf Grund seines Nachlasses zu Ende geführte Band behandelt dann die Geschichte Hyderabads — nicht mehr die des Deccan überhaupt — bis zum Tode des großen Sālār Jang (1883). Unter Heranziehung amtlicher Veröffentlichungen und anglo-indischer Memoiren und Biographien bemüht sich GRIBBLE insbesondere um die klare Herausarbeitung der Beziehungen zwischen der britischen Macht in Indien und ihrem wichtigsten mohammedanischen Bundesgenossen. Ausführlich geht er insbesondere auf eine Angelegenheit ein, welche der jetzige Niẓām in den letzten Jahren von neuem aufzurollen bemüht war, die der Rückgabe der Distrikte von Berar, zu deren Abtretung Lord CURZON den Vater des jetzigen Niẓām veranlaßt hatte, nachdem sie lange Zeit an die indische Regierung verpfändet gewesen waren. GRIBBLE macht sich in dieser Sache zum Anwalt der Ansprüche Hyderabads, die er mit einleuchtenden rechtlichen Gründen verficht; die Frage freilich, wie die Bevölkerung selbst sich zu der Rückkehr unter die Herrschaft des Niẓām stellen würde, bleibt unerörtert. — In der Umschrift der Namen kommen mehrere Irrtümer vor, so schreibt GRIBBLE stets Azimu Shah für ʿAẓīm ush-Shān und Ferokhshere für Farrūkhsiyar; *dār al-ḥarb* ist Band II 238 zu Darb haram geworden usw. J. HOROVITZ (Frankfurt).

ZUR CHRONOLOGIE DER ĠASTĀNIDEN UND SALLĀRIDEN.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Über die älteren Ġastāniden haben DORN, *Caspia* 42, und RABINO, *JRAS* 1920, 291—292, geschrieben. RABINO stützt sich dabei auf die von ihm selbst edierte Geschichte Gilāns von Ẓahīr ad-Dīn, die mir leider unzugänglich ist. DORNs Angaben beruhen hauptsächlich auf von FRÄHN gesammelten Notizen, die im II. Bande seiner *Manuscripta* vereinigt sind und die ich benutzen konnte. Im Ganzen stimmen die Nachrichten beider Gelehrten überein und, da so ziemlich alles, was sie beibringen, im *Ta'rīḫ-i Ṣāliḥī* (DORN, *Muhammedanische Quellen*, IV 474), sowie an verschiedenen Stellen von Ibn Isfendijārs und Ẓahīr ad-Dīns Geschichten von Ṭabaristān auch erzählt wird, scheint das von mir nicht benutzte Werk Ẓahīr ad-Dīns in dieser Hinsicht nicht viel Neues zu enthalten. Sie geben folgende Herrscherliste:

Wahsūdān ibn al-Marzbān, wohnte in Šahristān[1], führte den Titel *Ḥākim-i Dailem* (Ẓah., 287) und starb um 252/866, (Ibn Isfendijār, transl. by BROWNE, 169; Ẓah., 287; 291—292).

Sein Sohn Ġastān ibn Wahsūdān war Zeitgenosse des Ḥasan ibn Zaid, J. 254 (Ibn Isf. 178; Ẓah. 292), des Muḥammed ibn Zaid, J. 277—278 (Ibn Isf. 190—191; Ẓah. 296) und des Uṭrūš, J. 289 (Ibn Isf. 196), J. 301 (Ẓah. 304), muß also erst zu Beginn des IV. Jahrh. H. gestorben sein. Er fiel von der Hand seines Bruders 'Alī, der nach ihm herrschte (*Muh. Quellen*, IV 474).

'Alī ibn Wahsūdān lebte um 306, war Statthalter des Chalifen al-Muqtadir in Rai (Ibn Isf. 206; Ẓah. 54; 311) und fiel im Kampfe gegen Muhammed ibn Musāfir (*Muh. Quellen*, IV 474).

1 In *Muh. Quellen* IV 474 steht شهراستان.

Danach herrschte der dritte Bruder, Ḫusrau Fīrūz ibn Wahsūdān, der auch von Muḥammed ibn Musāfir getötet wurde.

Sein Sohn Mahdī wurde vom selben Muḥammed ibn Musāfir aus seinen Besitzungen vertrieben, worauf dieser selbst zur Herrschaft gelangte (*Muh. Quellen*, IV 474).

Leider sind diese Nachrichten sehr knapp und stehen in Widerspruch zu dem, was die älteren Historiker, Ṭabarī und Ibn al-Aṯīr, aussagen.

Ṭabarī spricht bei Wiedergabe der Ereignisse aus der zweiten Hälfte des III. Jahrh. H. immer von einem Ibn Ğastān: Ein Ibn Ğastān unternahm a. 252 den Feldzug gegen Rai (Ṭab. III 1686), ein Ibn Ğastān kämpfte a. 289 unglücklich gegen den Sāmāniden Ismā'īl (Ṭab. III 2216), ein Wahsūdān ibn Ğastān kämpfte a. 259 ohne Erfolg gegen Muḥammed ibn al-Faḍl al-Qazwīnī (Ṭab. III 1880).

Ibn al-Aṯīr erwähnt sub a. 259 (VII 183) einen Wahsūdān ibn Ğastān, 289 (VII 361) und noch später (die Nachricht bezieht sich auf die Zeit 287—301; VIII 61) — einen Ibn Ğastān, 252 aber einen Ğastān Ṣāḥib Dailem (VII 119) und 290 wieder einen Ğastān ad-Dailemī (VII 365).

'Alī ibn Wahsūdān war, Ibn al-Aṯīr VIII, 56; 72 zufolge, in den Jahren 300—304 Statthalter von Iṣpahān, ließ sich danach in Ğibāl nieder, wurde im J. 307 von Mūnis zum Statthalter von Rai, Dunbāwend, Qazwīn, Abhar und Zenğān ernannt (VIII 76) und wurde schließlich von Aḥmed (sic) ibn Musāfir[1], dem Herrn von Ṭarm, seinem Oheim, getötet.

Der handgreifliche Widerspruch inbetreff des Ibn Ğastān bei Ibn al-Aṯīr ist, da er bei Ṭabarī fehlt, wohl als *lapsus calami* und nicht als Fehler in der Überlieferung aufzufassen. Es ist zu beachten, daß ein Wahsūdān ibn Ğastān, der im J. 252 dem Ḥasan ibn Zaid huldigte, auch von Miskawaihi (DE GOEJE, *Fragmenta* II 572) erwähnt wird.

An sich ist die Annahme einer langen Regierung Wahsūdāns wahrscheinlicher als die Annahme, daß sein Sohn Ğastān so lange regiert haben sollte. Es ist an sich wahrscheinlicher, daß die Streitigkeiten zwischen den Brüdern nach dem Tode des Vaters ausbrachen, als daß Ğastān nach einer 50jährigen Regierung durch seinen Bru-

[1] Sicher ein Fehler. Es müßte heißen Muḥammed ibn Musāfir, wie im *Ta'rīḫ-i Ṣāliḥī* (DORN, *Muh. Quellen* IV 474). Schon DEFRÉMERY, *Journal Asiatique* 1847, X 416, hat daran Anstoß genommen. S. unten.

der, der um diese Zeit auch mindestens einige 50 Jahre alt war, gestürzt worden sein sollte. Es ist doch merkwürdig, daß der eine Bruder schon in den 250er Jahren, gleich nach dem Tode des Vaters, in der Geschichte eine Rolle spielt, während wir von den beiden andren Brüdern erst nach 300 etwas hören. Andrerseits ist mir aber auch sonst aufgefallen, daß Ẓahīr ad-Dīn in chronologischen Fragen Schnitzer unterlaufen (so in seinen Nachrichten über die Dābwaihiden, auf die ich an einer andren Stelle zurückkommen will). Ich glaube demnach annehmen zu können, daß im gegebenen Fall Ṭabarīs und nicht Ẓahīr ad-Dīns Angaben den Vorzug verdienen. Jedenfalls nahmen die beiden Regierungen Wahsūdān ibn Ġastāns und seines Sohnes Ġastān zusammen die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. H. und die ersten Jahre des IV. Jahrh. H. ein. Ġastān starb zu Beginn des IV. Jahrh. Da er von ʿAlī getötet wurde, wird das schwerlich vor 304 geschehen sein, denn bis zu diesem Jahre war ʿAlī Statthalter von Iṣpahān.

Wenn nun aber Wahsūdān ibn Ġastāns Regierung die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. H. einnimmt, dann muß der Fürst, welcher um 251 starb, anders geheißen haben. Und da ein Marzbān ibn Ġastān, Fürst von Dailem, Zeitgenosse des Hārūn ar-Rašīd war (Ṭab. III 705), ist die Einfügung eines Ġastān ibn Marzbān in den Stammbaum, als Vater des Wahsūdān ibn Ġastān und Sohn des Marzbān ibn Ġastān, sehr naheliegend. Der Fehler der Spezialhistoriker würde dann darin bestehen, daß sie aus 3 Personen 2 gemacht haben. Es müßte heißen, daß der Fürst, welcher um 251 starb, nicht Wahsūdān ibn Marzbān hieß, sondern Ġastān ibn Marzbān. Alle die Begebenheiten, die der Regierungszeit des Ġastān ibn Wahsūdān zugeschrieben werden, würden dann in die Regierung des Wahsūdān ibn Ġastān fallen und Ġastān ibn Wahsūdān müßte erst Ende des III. oder Anfang des IV. Jahrh. H. die Herrschaft angetreten haben.

JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, der diesen Ġastān ibn Marzbān in die Herrscherliste einfügt, hat beide Quellengruppen benutzt: sowohl die Universalgeschichtswerke, als die Spezialhistoriker von Ṭabaristān. Er spricht aber nirgends von dem soeben erwähnten Widerspruch, so daß man glauben könnte, es wären hier gar keine Zweifel möglich, und bezieht außerdem auf eine und dieselbe Person Nachrichten, die unbedingt auf verschiedene Personen bezogen werden müssen.

S. 114 nennt er Ǧastān ibn Marzbān, welcher von keinem der von ihm benutzten Autoren erwähnt wird und der jedenfalls ums Jahr 251 gestorben sein muß, behauptet, er habe noch 866 (252 H.) und 902 (289 H.) gelebt, und führt zum Beleg außer Ibn al-Aṯīr, VII 119 und 365, ohne weitere Erklärung noch Ibn al-Aṯīr, VII 361, wo der Fürst Ibn Ǧastān (J. 289—290 H.), und Ẓahīr ad-Dīn 292 und 296 an, wo er Ǧastān ibn Wahsūdān genannt wird. Wie ich soeben gezeigt zu haben glaube, kann in letzterem Falle wohl Wahsūdān ibn Ǧastān, jedenfalls aber nicht Ǧastān ibn Marzbān gemeint sein.

S. 341, Nr. 2 nennt JUSTI Wahsūdān ibn Ǧastān und erwähnt als Belegstellen Miskawaihi, *Fragm.* II 572 (J. 252); Ibn al-Aṯīr VII 183 (J. 259); VII 361 (J. 289, welche Stelle er doch schon für Ǧastān ibn Marzbān in Anspruch genommen hat) und VIII 61 (J. 287—301). Vergleicht man diese Angaben mit den zu Ǧastān ibn Marzbān in Beziehung gebrachten Daten, so ergibt sich, daß Vater und Sohn 40 Jahre hindurch gemeinschaftlich geherrscht haben müssen, obgleich das von keinem der zitierten Autoren erwähnt wird. Die Heranziehung der Stelle, Ẓah. 291, wo vom Tode des Wahsūdān zur Zeit des Aufstandes des Ḥasan ibn Zaid berichtet wird, macht die Sache noch unverständlicher.

Von Ǧastān ibn Wahsūdān, welcher, Ẓahīr ad-Dīn zufolge, ca. 50 Jahre lang regiert haben muß, sagt JUSTI, S. 114, nur, daß er der Bruder des ʿAlī ibn Wahsūdān und des Ḫusrau Fīrūz, und Vater einer Tochter war, welche den Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir heiratete (vgl. auch JUSTI, 280). Letztere Nachricht ist falsch. Miskawaihi (AMEDROZ and MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Caliphate* II 32; 151) nennt diese Tochter Ḫarāsūja und sagt, ebenso wie Ibn al-Aṯīr, VIII 377, daß sie Marzbāns Mutter, also Muḥammed ibn Musāfirs Gattin, war. In diesem Sinne ist auch der Stammbaum, JUSTI, 440—441, zu korrigieren. Aus Miskawaihis Angabe geht auch hervor, daß das Wort *ṣihr* im *Ta'rīḫ-i Ṣāliḥī* (*Muh. Quellen* IV 474) nicht als Schwiegervater (vgl. RABINO, l. l. 292), sondern als Schwiegersohn übersetzt werden muß.

Ein andres Verwandtschaftsverhältnis des Muḥammed ibn Musāfir zu den Ǧastāniden wird von Ibn al-Aṯīr, VIII 76, und Masʿūdī, *Murūǧ* IX 17, angegeben. Ibn al-Aṯīr sagt, Aḥmed (sic) ibn Musāfir sei ein Bruder von ʿAlī ibn Wahsūdāns Vater gewesen; Masʿūdī

zufolge war Ibn Aswār (so nennt er den Muḥammed ibn Musāfir[1]) der Bruder von ʿAlī ibn Wahsūdāns Mutter. Letzteres Verwandtschaftsverhältnis steht in keinerlei Widerspruch zu dem im *Taʾrīḫ-i Ṣāliḥī* und von Miskawaihi angegebenen, denn ein Bruder von ʿAlīs Mutter konnte sehr gut ʿAlīs Nichte geheiratet haben. Schwieriger wäre Muḥammeds Ehe mit ʿAlīs Nichte zu erklären, wenn er, wie Ibn al-Aṯīr behauptet, der Bruder von ʿAlīs Vater war, denn, da ʿAlīs Großvater scheinbar um 251 gestorben ist, müßte Muḥammed um 306 schon ein ziemlich hohes Alter erreicht haben. Wahrscheinlich ist wohl das ابن اخيه im Text des Ibn al-Aṯīr in ابن اختة zu korrigieren, was dann denselben Sinn ergeben würde wie bei Masʿūdī.

Der junge Mahdī, den Muḥammed ibn Musāfir aus seinen Besitzungen vertrieb, war, dem *Taʾrīḫ-i Ṣāliḥī* zufolge, ein Sohn des Ḫusrau Fīrūz und nicht des ʿAlī ibn Wahsūdān, wie bei JUSTI, 440, angegeben ist.

Ich gebe am Schlusse dieses Aufsatzes JUSTIs Stammbaum mit einigen soeben motivierten Änderungen wieder, möchte aber vorher die Geschichte dieses Geschlechtes noch etwas weiter verfolgen.

Die Geschichte der jüngeren Fürsten aus diesem Geschlechte, welche gewöhnlich Sallāriden oder auch Musāfiriden oder Wahsūdāniden genannt werden, ist von SAUVAIRE, *JRAS* 1881, 380—398, ausführlich geschildert worden, der sowohl Ibn al-Aṯīr, Ibn Ḫaldūn und Munaǧǧim Bāšī, als auch die damals bekannt gewesenen Münzdenkmäler benutzt hat. Neuerdings hat CL. HUART (*ʿAǧab nāmeh, A Volume of Oriental Studies presented to* EDWARD BROWNE, Cambridge 1922, 228—254) eine Geschichte der Musāfiriden geschrieben, wobei er außer den von SAUVAIRE verwerteten Schriftstellern vor allem auch das inzwischen veröffentlichte teilweise ausführlichere Nachrichten enthaltende Geschichtswerk Miskawaihis benutzt hat. Leider läßt aber HUART in seiner wertvollen und ausführlichen Arbeit das Münzmaterial ganz beiseite, erwähnt nicht einmal die von SAUVAIRE beschriebenen Stücke. Daß aber die Münzen für unsere Kenntnis der Geschichte der kleineren Dynastien von ganz hervorragender Wichtigkeit sind und keinesfalls ignoriert werden dürfen, bedarf heute keines Beweises mehr. Eine

---

1 Vgl. MARQUART, *JRAS* 1909, 173—174.

Zusammenstellung aller bis 1892 bekannt gewordenen Münzen der Sallāriden[1] hat TIESENHAUSEN, *Zapiski Wostočnago Otdelenija*, VI 234—235, veröffentlicht. Inzwischen hat sich aber das numismatische Material beinahe um das Doppelte vermehrt. Mir scheint es daher ganz zeitgemäß zu sein, noch einmal das ganze vorhandene Münzmaterial vorzuführen und zu untersuchen, inwiefern die Nachrichten der Historiker durch die Münzen ergänzt oder bestätigt werden.

Die Sallāriden gelangten zur Regierung in Ādherbaiǧān im J. 330 H. (Misk. II 31—33). Der erste Emīr aus diesem Hause, der über Ādherbaiǧān herrschte, war Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir, mütterlicherseits ein Enkel des Ǧastān ibn Wahsūdān, welcher zu Beginn des IV. Jahrh. d. H. von seinem Bruder ʿAlī ibn Wahsūdān getötet worden war. Im Jahre 337 unternahm Marzbān einen Kriegszug gegen Rai und geriet dabei in Gefangenschaft des Buwaihiden Rukn ad-Daula (Misk. II 115, 131). Ādherbaiǧān wurde darauf von Rukn ad-Daulas Feldherrn Muḥammed ibn ʿAbdarrazzāq besetzt (Misk. II 135).

Wir besitzen einen Dīnār vom J. 337 aus al-Merāġa mit dem Namen dieses Muḥammed ibn ʿAbdarrazzāq (TIESENHAUSEN, l. l. Nr. 10, Tafel I Nr. 5; und, dasselbe Exemplar, MARKOW, *Inwentarnyi Katalog* 177 Nr. 1):

1. Vs. Im Felde: لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له
   Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.
   Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:
   لله ‖ محمد رسول الله ‖ المطيع لله ‖ محمد بن عبد الرزاق
   Unten eine Verzierung ähnlich wie DORN, *Inventaire des monnaies des khalifes* pl. IV Nr. 91, nur sind die beiden seitwärtigen Enden emporgehoben und fehlt das untere Ringelchen. Randlegende gewöhnlich.
   Auf beiden Seiten am äußersten Rande 2 Kreise und dazwischen an 4 Stellen je 2 Ringelchen.
   Durchmesser 21 mm, Gewicht 5,52 g ✓

Der nächste Emīr war der Kurde Daisam ibn Ibrāhīm, der schon früher, bis 330, in Ādherbaiǧān regiert und auch später dem Marzbān die Regierung streitig gemacht hatte. Als Datum des Abzuges von Muḥammed ibn ʿAbdarrazzāq gibt Ibn al-Aṯīr,

---

[1] Über diesen Namen s. HUART, 229, Anm. 2.

VIII 361, das Jahr 338 an. Im Jahre 340 wurden in Ardebīl Dirhems mit dem Namen Daisams geschlagen. Einen solchen Dirhem besitzt die Eremitage (MARKOW, 304 Nr. 1. Rs abgebildet bei R. VASMER, *Dwa Klada*, Leningrad 1927, Taf. I c):

2. Vs. Im Felde: لا اله || الا الله || وحده || لا شريك له

Beide gewöhnlichen Randlegenden.

Rs. Im Felde, von 2 Kreisen eingeschlossen:

لله || محمد || رسول الله || المطيع لله || ديسم بن ابرهيم

Gewöhnliche Randlegende.

Durchmesser 28 mm, Gew. 3,62 g ↗

Bald darauf gelang es Marzbān sich aus der Gefangenschaft zu befreien und nach Aḏerbaiǧān zurückzukehren. Miskawaihi, II 148, gibt nur das Jahr an (342), in welchem Daisam auf seiner Flucht in Baġdād ankam. Ibn al-Aṯīr, VIII 375, nennt dieses selbe Jahr als Datum der Flucht. Die Münzen zeigen, daß die Besitzergreifung Aḏerbaiǧāns durch Marzbān schon im J. 341 stattgefunden haben muß. Wir besitzen von diesem Jahre einen Dirhem aus Aḏerbaiǧān mit Marzbāns Namen (TIESENHAUSEN, l. l. Nr. 11, Tafel I Nr. 6; dasselbe Exemplar MARKOW, 305 Nr. 1):

3. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

ب || لا اله الا || الله وحده || لا شريك له

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, von zwei Kreisen eingeschlossen:

لله || محمد || رسول الله || المطيع لله || المرزبان بن محمد || الملك

Gewöhnliche Randlegende.

Durchmesser 26 mm, Gewicht 3,17 g ←

Außerdem sind noch ein Dīnār und ein Dirhem aus Ardebīl vom Jahre 343 bekannt (Dīnār — SOTHEBY, WILKINSON & HODGE, *Catalogue of the Collection of Greek, Roman and Muhammadan Coins, the Property of the Late J. M. C.* JOHNSTON, London 1906, Nr. 312, jetzt im Istoričeskij Muzei — Moskau; Dirhem — SAUVAIRE, l. l. 380—381), beide von einem und demselben Typus:

4—5. Vs. Im Felde:

لا اله الا || الله وحده || لا شريك له || السلار ابو منصور

Beide gewöhnlichen Randlegenden.

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله || محمد || رسول الله || المطيع لله || الملك المويد || المرزبان بن محمد || ابو نصر

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Der Dīnār hat auf der Vs. oben noch ein Ringelchen.

Der Dirhem mißt 27 mm und wiegt 3,78 g.

Es ist interessant, daß Marzbān auf allen von ihm geprägten Münzen den Königstitel führt — die späteren Herrscher aus diesem Hause nennen sich auf ihren Münzen Sallār — und daß neben dem *Malik* Marzbān auf der Münze des J. 343 ein *Sallār* Abū Manṣūr genannt ist.

Mit Abū Manṣūr ist hier offenbar Marzbāns Bruder Wahsūdān gemeint (Misk. II 132). Die Erwähnung dieses Namens auf Münzen Marzbāns zeigt, daß Wahsūdān um diese Zeit wahrscheinlich der designierte Thronfolger war (Misk. II 166; vgl. SAUVAIRE, 382).

Im Jahre 346 starb Marzbān (Misk. II 166), und die Herrschaft ging auf seinen Sohn Ǧastān ibn Marzbān über.

Wir besitzen mehrere Goldmünzen aus al-Merāġa[1] und eine Silbermünze aus Ardebīl (MARKOW, 305 Nr. 3), alle vom J. 347, mit dem Namen Ǧastān ibn al-Marzbān auf der Rs. und dem Namen Ibrāhīm ibn al-Marzbān auf der Vs.

6. Vs. Im Felde:

ك ‖ لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ‖ ابرهيم بن المرزبان

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

○ لله ○ ‖ محمد ‖ رسول الله ‖ المطيع لله ‖ حستان بن المرزبان

Gewöhnliche Randlegende.

7. Der Dirhem hat dieselben Legenden, nur fehlt Vs. oben das ك und Rs. die beiden Ringelchen neben *lillāhi*. Er mißt 28 mm und wiegt 3,37 g. Achsenverhältnis ↖

Im Jahre 349 gelang es den beiden Brüdern mit vereinten Kräften den Aufstand des Isḥāq ibn ʿĪsā, Enkels des Chalifen al-Muktafī, niederzuschlagen. Im Ramaḍān dieses Jahres kam die Siegesbotschaft nach Baġdād (Misk. II 177). Doch verstand es Marzbāns Bruder Wahsūdān bald darauf den Ǧastān zu sich zu locken

1 SAUVAIRE, 381 (20 mm, 3,78 g); TIESENHAUSEN, 235 Anm., *Zeitschrift für Numismatik* IX 16 (abgebildet bei A. WEYL, *Verzeichnis von Münzen verschiedener mohammedanischer Dynastien der* J. FONROBERT'schen *Sammlung*, Berlin 1878, Nr. 6742, Tafel 42; Durchm. 21 mm, Gew. 3,60 g), DORN, *Caspia*, 43; CASANOVA, *Inventaire sommaire de la collection de la princesse Ismail* Nr. 1153, 4281—4285; MARKOW, 305 Nr. 2 (22 mm, 4,1 g ↖). Das Exemplar der Russischen Archäologischen Gesellschaft (TIESENHAUSEN) ist mit denselben Stempeln geprägt, wie dasjenige der Eremitage (21,5 mm, 3,47 g ↖).

und gefangen zu setzen. Ibrāhīm war genötigt nach Armenien zu fliehen, wo er Vorbereitungen traf, um Wahsūdāns von diesem in Aḏerbaiğān eingesetzten Sohn Ismā'īl zu bekämpfen. Als Wahsūdān von der ihm drohenden Gefahr Kenntnis erhielt, tötete er den Ġastān und dessen Bruder Nāṣir. Miskawaihi erzählt dies alles unter demselben Jahre 349; es wird also wohl in den letzten Monaten dieses Jahres vorgefallen sein.

Der im J. 351 in Ardebīl geprägte Dirhem aus dem Funde von Músorka, Gouvernement Samára, Kreis Stáwropol, v. J. 1890 (vgl. TIESENHAUSEN, 235; ein zweites mit denselben Stempeln geprägtes Exemplar befand sich im Funde von Peuth, Kreis Wesenberg, Estland, 1906. Vgl. *Beiträge zur Kunde Estlands*, XII, 73) gehört in diese Zeit der Herrschaft Wahsūdāns.

8. Vs. Im Felde:

لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ‖ اسمعيل ‖ بن وهسودان

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

لله ‖ محمد ‖ رسول الله ‖ المطيع لله ‖ السلار وهسودان ‖ بن محمد

Gewöhnliche Randlegende.

MARKOW, 305 Nr. 4. Durchmesser 27 und 26 mm, Gewicht 3,49 und 2,84 g → und ↘

Ein anderer derselben Zeit angehöriger Dirhem (Markow 977 Nr. 4a) ist in Berda'a geschlagen. Leider ist hier das Jahr vollständig verwischt. Die Legenden auf diesem Dirhem lauten folgendermaßen:

9. Vs. لا اله الا الله ‖ وحده لا شريك له ‖ اسمعيل بن ‖ وهسودان

Zwei Randlegenden.

Rs. Von einem Kreise eingeschlossen:

لله ‖ محمد ‖ رسول الله ‖ المطيع لله ‖ وهسودان بن محمد

Eine Randlegende.

Bruchstück ²/₃ (Vs. rechts; Rs. unten), Durchmesser 23 mm, Gewicht 1,58 g ↗

Miskawaihi, II 189, berichtet, daß Ibrāhīm schon im J. 350 vom Chalifen zum Statthalter von Aḏerbaiğān ernannt wurde. Die Münzen des Jahres 351 mit dem Namen Ismā'īl beweisen, daß er in Wirklichkeit nicht vor 351 von dieser Provinz Besitz ergriffen hat. Aus Miskawaihis Erzählung, II 219 (Ibn al-Aṯīr VIII 420), geht hervor, daß Ismā'īl noch vor der Rückeroberung Ardebīls

durch Ibrāhīm starb. Sein genaues Todesjahr wird leider nicht angegeben.

Ibrāhīms Regierung dauerte bis zum Jahre 355 (Misk. II 220), als er, vom zurückkehrenden Wahsūdān und dessen General Ibn Mīšakī (Ibn al-Aṯīr, VIII 420, nennt ihn Ibn Masīkī) vollständig geschlagen, nach Rai zu Rukn ad-Daula fliehen mußte. Dieser nahm ihn sehr freundlich auf, beschenkte ihn reichlich (Misk. II 218) und rüstete ein Heer aus, welches, mit Rukn ad-Daulas Wezīr Abū 'l-Faḍl ibn al-'Amīd an der Spitze, ihm dazu verhalf, Aḏerbaiǧān zurückzuerobern. Vgl. AMEDROZ in *Der Islam*, III 335. Miskawaihi, II 229, setzt diese neue Eroberung immer noch ins Jahr 355.

Die Münzen dieser Periode sind ganz besonders interessant, weil sie alle diese Nachrichten der Historiker bestätigen und ergänzen:

Wir kennen eine Silbermünze aus Ardebīl mit verwischtem Datum (MARKOW, 305 Nr. 5):

10. Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

    لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ‖ المطيع لله

    Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

    Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

    لله ‖ محمد ‖ رسول الله ‖ السلار المنصور ‖ ابرهيم بن المرزبان ‖ ·

    Eine Randlegende wie gewöhnlich.

    Gelocht. Durchmesser 30 mm, Gewicht 3,87 g ↘

11. Ein Dirhem aus Ardebīl vom Jahre 354 (MARKOW, 977 Nr. 5a) hat

    Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

    o ‖ لا اله الا الله ‖ وحده لا شريك له ‖ الوزير سعيد ‖ بن عبد الله

    Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

    Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

    لله ‖ محمد رسول الله ‖ المطيع لله ‖ السلار المنصور ‖ ابرهيم بن المرزبان

    Gewöhnliche Randlegende.

    Aus dem Funde von Tatarskij Tolkiš, Gouvernement Kasan, Kreis Čístopol, 1907. Durchmesser 29 mm, Gewicht 4,04 g ↘

Danach folgen Münzen aus der Zeit der Regierung Wahsūdāns. Einen solchen Dirhem habe ich, *Izwestija Imperatorskoi Archeologičeskoi Kommissii*, 51, 65; Tafel Nr. 52, beschrieben:

12. Ardebīl, 355.

Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ‖ المطيع لله

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich. Jahreszahl:

... سنة خمسة وخمسين

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله ‖ محمد رسول الله ‖ وهسودان بن محمد ‖ سيف آل محمد ‖ ⊚

Randlegende wie gewöhnlich.

Durchmesser 29 mm, Gewicht 4,16 g ↘

Aus dem Funde von Denís, Gouvernement Poltáwa, Kreis Perejasláw, 1912. Die Orthographie des Emīrnamens ist von mir l. l. falsch wiedergegeben worden, da ich den nach oben gerichteten Schnörkel des *w* für ein *ā* ansah. Der Name wird nicht *Wāhsūdān*, sondern *Wahsūdān* geschrieben.

E. A. PACHOMOW hat die Freundlichkeit gehabt, mir einen Abdruck eines Dirhems dieses selben Jahres und Prägeortes aus seiner eignen Sammlung zuzusenden. Auf dieser Münze lauten die Legenden wie folgt:

13. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

.o ‖ لا اله الا الله ‖ وحده لا شريك له ‖ نوح بن وهسودان ‖ ابو الحسن

Zwei Randlegenden. Jahreszahl: سنة خمسة وخمسين وثلثمائة

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

لله ‖ محمد رسول الله ‖ المطيع لله ‖ السلار السيد ‖ وهسودان بن محمد

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Durchmesser 27 mm, Gewicht 4,05 g.

Solch ein Dirhem war scheinbar im Botelsschen Funde enthalten (*Kongl. Vitterhets Historie och Antiquitets Academiens Månadsblad* 1883, 110). Leider gibt TEGNÉR keine genaue Beschreibung der Münze.

Endlich ist noch ein dritter Typus von Ardebīler Dirhems des J. 355 bekannt. Bisher sind m. W. nur zwei Exemplare davon aufgefunden worden. Sie befinden sich in der Eremitage (MARKOW, 306 Nr. 6) und sehen folgendermaßen aus:

14. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ‖ ركن الدولة ‖ ابو على

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich. Jahreszahl: سنة خمس وخمسين ثلثمائة

Rs. Im Felde, in zwei Kreisen mit 4 Ringelchen:

لله ‖ محمد رسول الله ‖ المطيع لله ‖ السلار المنصور ‖ ابرهيم بن المرزبان ‖ وهسودان بن السلار

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Zwei Exemplare vom selben Stempelpaar. 1) Durchmesser 27,5 mm; Gewicht 4,95 g ↖

und 2) Bruchstück $^2/_3$ (Vs. links, Rs. unten). Durchmesser 27,5 mm; Gewicht 5,05 g ←

Das Bruchstück stammt aus dem Funde von Krásnaja, Gouvernement Wilna, Kreis Disna, 1896 (MARKOW, *Topografija*, 136 Nr. 1). Das Datum ist sichergestellt durch das heile Exemplar. Diese Münzen sind, wie der auf ihnen erwähnte Name Rukn ad-Daulas lehrt, zweifellos nach erfolgter Rückeroberung Aḏerbaiǧāns durch Ibrāhīm geschlagen.

Auf den Ardebīler Münzen des Jahres 355 sind drei bisher von mir nicht erwähnte Personen genannt: der Wezīr Sa'īd ibn 'Abdallāh, Nūḥ ibn Wahsūdān und Wahsūdān ibn as-Sallār. Der zuletzt erwähnte ist wahrscheinlich Ibrāhīms Sohn. Der zweite, Nūḥ ibn Wahsūdān, wird von Jāqūt, III 149, erwähnt. Er ist entweder im Jahre 379 selbst oder kurz vorher gestorben, sein Sohn, dessen Name nicht genannt wird, war im Jahre 379 noch ein unmündiges Kind. Der Buwaihide Faḫr ad-Daula heiratete Nūḥs Witwe und gab Nūḥs unmündigem Sohne eine buwaihidische Prinzessin zur Frau. JUSTIs Angabe (l. l. 341; ebenso HUART, 252), daß Faḫr ad-Daula die Witwe Wahsūdāns heiratete und den Nūḥ mit einer seiner Verwandten verheiratete, ist nicht richtig und ist wohl darauf zurückzuführen, daß er in diesem Falle nicht den Text Jāqūts sondern BARBIER DE MEYNARDs Übersetzung, *Dictionnaire géographique*, 319, zu Rate gezogen hat.

JUSTI, 341 Nr. 4, erwähnt noch einen Muḥammed ibn Wahsūdān, den er für einen Sohn des Wahsūdān ibn Muḥammed hält. Dabei mengt er Daten durcheinander, die nur auf zwei verschiedene Personen Bezug haben können: Bei Ẓahīr ad-Dīn, 298, ist von einem Zeitgenossen Muḥammed ibn Zaids die Rede, welch letzterer im Jahre 287 starb; Ẓahīr ad-Dīn, 194, spricht von einem Zeitgenossen des Zijāriden Qābūs, der Ende des IV. Jahrh. H. gelebt hat. Es muß demnach zwei Männer namens Muḥammed ibn Wahsūdān gegeben haben, von denen füglich nur einer ein Sohn des Wah-

sūdān ibn Muḥammed, welcher Münzen prägte, gewesen sein kann[1].

AMEDROZ, *Eclipse* III 79, zufolge, soll Sibṭ ibn al-Ġauzī unterm Jahr 371 einen König von Dailem erwähnen, dessen Name Abu 'l-Fawāris Mānāḏir ibn Ġastān ibn al-Marzbān as-Sallār ibn Aḥmed ibn Musāfir war. D. S. MARGOLIOUTH, den ich bat, mir eine Abschrift der betreffenden Stelle zu verschaffen, benutzte in liebenswürdigster Weise einen kurzen Aufenthalt in London, um das Manuskript des *Mir'āt az-Zamān* einzusehen, schrieb mir aber danach, er könne in der Handschrift nichts dergleichen finden. Es muß also wohl ein Versehen vorliegen und Mānāḏir ibn Ġastān nicht von Sibṭ ibn al-Ġauzī, sondern von irgendeinem anderen Schriftsteller erwähnt worden sein. Diese Persönlichkeit müßte jedenfalls in den Stammbaum der Sallāriden aufgenommen werden, wenn sich nur ermitteln ließe, wo sie erwähnt wird.

DORN, *Caspia*, 43 (vgl. l. l. 263); LANE POOLE, *JRAS* 1876, 295; 296 und TORNBERG, *Revue de la Numismatique Belge* 1870, 243, pl. IV Nr. 5, haben einige Dirhems ediert, welche MILLIES auch dieser Dynastie zuteilen zu dürfen glaubte, mit welcher Attribution auch AMEDROZ, *JRAS* 1905, 473, sich einverstanden erklärt hat, während DORN, *Caspia*, 43, meint, es liege hier eine besondere, unabhängige Dynastie vor.

Diese Münzen sind in Rūdbār (diese Lesung stammt von FRÄHN, *Mscr.* II 106, und ist zuerst von DORN vorgelegt worden) in den Jahren 361 (LANE POOLE; TORNBERG; SOTHEBY, l. l. Nr. 312) und 363 (LANE POOLE; DORN; Abbildung in *Manuscripta Frähnii*, II 105; SOTHEBY Nr. 312) von einem *Malik* Ḫusrah Šāh ibn Mānāḏir geschlagen.

Ein Ḫusrau Šāh *Malik ad-Dailem* wird, AMEDROZ zufolge, im *Ta'rīḫ al-Hukamā* von Qifṭī (ed. LIPPERT 149) erwähnt. Der Arzt Ġibrīl ibn 'Ubaidallāh ibn Baḫtīšū' wurde zu ihm von 'Aḍud ad-Daula geschickt. Dies kann nicht später als 372 geschehen sein, denn in diesem Jahre starb 'Aḍud ad-Daula.

Abū Šuǧā' (*Eclipse*, III 79; 121) erwähnt eine Tochter eines Mānāḏir, Königs von Dailem, die an 'Aḍud ad-Daula verheiratet war und Mutter des Abū 'l-Ḥusain Aḥmed Tāǧ ad-Daula ibn 'Aḍud

---

1 Dieser selbe Fehler findet sich auch im Index zu DORNs Ẓahīr ad-Dīn, vgl. DORNs Vorwort, 46.

ad-Daula war, welcher in den Jahren 372—375 in Ahwāz die Herrschaft ausübte (*Eclipse*, III 79—80) und, im J. 375 von Faḫr ad-Daula gefangen genommen, kurz vor dessen Tode (387) ermordet wurde (*Eclipse*, III 123). AMEDROZ (*Eclipse* III 79; VI 80) meint, dies wäre eine Tochter des, wie er sagt, von Sibṭ ibn al-Ǧauzī erwähnten Mānāḏir ibn Ǧastān, welcher ein Enkel des Sallār Marzbān war. Allein wenn man das annimmt, dann müssen gewisse Unwahrscheinlichkeiten mit in den Kauf genommen werden, die leicht gehoben werden, wenn man von dieser Annahme absieht. In der Tat, wenn eine Tochter dieses Mānāḏir Abū 'l-Ḥusains Mutter war, dann muß sie spätestens im J. 344 geboren sein, denn ihr Sohn war im J. 372 schon erwachsen genug, um selbständige Handlungen zu unternehmen. Ihr Vater Mānāḏir kann dann schwerlich später als 326 geboren sein, Ǧastān ibn Marzbān — kaum später als 308, Marzbān — nicht später als 290. Es käme also heraus, daß sowohl Marzbān und Wahsūdān, als auch ihre Söhne erst im Alter von beinahe 40 Jahren in die geschichtlichen Ereignisse eingegriffen haben, zu einer Zeit also, wo schon ihre Söhne handeln konnten. Marzbān hätte seinen Feldzug nach Rai, von dem ihm sein Vater abriet (Miskawaihi, II 132), frühestens mit 47 Jahren unternommen, und, nachdem der Feldzug unglücklich abgelaufen und Marzbān in Gefangenschaft geraten war, hätte seine Mutter, damals eine Matrone von einigen 60 Jahren, alle möglichen Pläne zu seiner Befreiung geschmiedet. Alles das ist zwar möglich, aber nicht recht wahrscheinlich. Zwar versprach Marzbān, als er den Feldzug plante und bei dem Ḥamdāniden Nāṣir ad-Daula um Hilfe nachsuchte, diesem seinen und seiner Söhne Beistand (Misk. II 131), doch braucht deswegen sein ältester Sohn nicht damals schon 30 Jahre alt gewesen zu sein.

Die Münzen mit dem Namen des Malik Ḫusrah Šāh geben eine andere Erklärung an die Hand, welche entschieden viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Gemahlin 'Aḍud ad-Daulas muß eine Schwester dieses Königs Ḫusrah Šāh gewesen sein, welcher in den 360er Jahren in Dailem regiert hat und nach AMEDROZ' Folgerung (*JRAS* 1905, 472) in den 390er Jahren (zwischen 392 und 396) noch am Leben war. Er wird von Qifṭī König von Dailem genannt. Deshalb scheint es mir möglich zu sein, daß er zur Familie Kenker gehört hat, welche, Jāqūt III 149 zufolge, in der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. H. den Wahsūdāniden den Besitz von Dailem

streitig machte. Jāqūts Bericht ist etwas verworren: einerseits läßt er Faḫr ad-Daulas Wezīr sagen, die Banū Kenker hätten nach einer 40jährigen Regierung Wahsūdāns die Wahsūdāniden aus der von Muḥammed ibn Musāfir ausgebauten Hauptfeste des Landes (Jāqūt III 148) Samīrān und aus Dailem verdrängt, so daß diesen schließlich nur Lāhiǧān gehört habe, andrerseits erzählt er, daß Samīrān im Jahre 379 einem unmündigen Sohne des Nūh ibn Wahsūdān gehört habe, von dem diese Feste in den Besitz Faḫr ad-Daulas überging. Die beiden Familien werden wohl mit abwechselndem Erfolge um den Besitz der Feste gestritten haben. Da auf den Münzen außer Ḫusrah Šāh nur der Chalife genannt ist, muß er ein selbständiger Fürst gewesen sein und kann, selbst abgesehen von den obenerwähnten chronologischen Schwierigkeiten, schwerlich ein Sohn des Mānāḏir, der noch im J. 371 gelebt hat, gewesen sein. Ich glaube daher DORN beipflichten zu müssen, wenn er die Münzen Ḫusrah Šāhs nicht den Sallāriden, sondern einer anderen Dynastie zuteilen zu müssen meint.

Um hierüber Klarheit zu gewinnen ist es allerdings notwendig die von AMEDROZ herangezogene Stelle ausfindig zu machen. Denn wenn dieser Mānāḏir nicht als im J. 371 regierender Fürst, sondern bloß als Vater der Gemahlin ʿAḍud ad-Daulas, der auch früher regiert haben und im J. 371 schon tot gewesen sein könnte, erwähnt wird, dann könnten die soeben angegebenen ungefähren Geburtsjahre der Sallāriden dennoch stimmen und dann könnte dieser Mānāḏir als Vater sowohl der Gemahlin des ʿAḍud ad-Daula wie auch des Ḫusrah Šāh dennoch anerkannt werden.

Nach dem Jahre 379 ist von den Sallāriden, so viel ich weiß, längere Zeit nirgends die Rede. Wir hören erst im Jahre 420 wieder etwas von dieser Dynastie. Ibrāhīm ibn Marzbān ibn Ismāʿīl ibn Wahsūdān, der sich nach Faḫr ad-Daulas Tode der Städte Serǧehān, Zenǧān, Abhar, Šahrzūr u. a. bemächtigt hatte, wurde in diesem Jahre von Masʿūd, dem Sohne Maḥmūds von Ġazna, bekriegt und gefangen genommen, doch verblieb Serǧehān im Besitz seines Sohnes, dessen Name von Ibn al-Aṯīr (IX, 262—263) nicht genannt wird. Es ist klar, daß er mit dem Abū Ṣāliḥ Ġastān ibn Ibrāhīm identisch ist, welcher, Nāṣir-i Ḫusrau (ed. SCHEFER 16; 258) zufolge, im J. 438 Herr von Dailem war.

Wahrscheinlich verwandt mit den Sallāriden sind einige andre

Emīre, die im V. Jahrh. H. gelebt haben und von den Historikern erwähnt werden. So der Wahsūdān ibn Mimlān, welcher in den Jahren 425—432 als Herr von Aḏerbaiǧān erwähnt wird (Ibn al-Aṯīr IX 267; 269; 271; 298; 311), so auch Abū Manṣūr Wahsūdān ibn Muḥammed ar-Rauwādī, der im J. 435 in Aḏerbaiǧān herrschte (Ḥamdallāh Qazwīnī, 75, hat: Wahsūdān ibn Muḥammed ibn Rauwād al-Azdī), im J. 438 den Ehrentitel Saif ad-Daula wa Šaraf al-Milla führte (Nāṣir-i Ḫusrau, 17; vgl. SCHEFERs Anm. Nr. 2) und sich im J. 446 freiwillig dem Selǧūqen Ṭoǵrulbēk unterwarf (Ibn al-Aṯīr IX 410—411). Der Sohn des Ersteren, Mimlān ibn Wahsūdān ibn Mimlān, wurde im J. 450 von Ṭoǵrulbēk als Emīr von Aḏerbaiǧān bestätigt (Ibn al-Aṯīr IX 448). Der Enkel des anderen Wahsūdān, Aḥmedīl ibn Ibrāhīm ibn Wahsūdān, war in den J. 505—510 Herr von Merāǵa und fiel a. 510 einem Attentat der Assassinen zum Opfer (Ibn al-Aṯīr X 340; 361).

JUSTIs Stammbaum (S. 441) ist auch in diesem Teile nicht richtig und entspricht nicht JUSTIs eigenen Angaben auf S. 341. Nach den von JUSTI benutzten Quellen hieß Aḥmedīls Großvater Abū Manṣūr Wahsūdān und war ein Sohn des Muḥammed ar-Rauwādī, während ein Sohn dieses Wahsūdān namens Muḥammed, der einen Sohn Abū Manṣūr Wahsūdān gehabt haben sollte, weder in JUSTIs Quellen, noch von ihm selbst anderswo als im Stammbaum erwähnt wird. Ebenso fraglich ist für mich die Existenz des Ǧastān ibn Ibrāhīm, der nach JUSTI 114 (Nr. 9) ein Bruder des Aḥmedīl gewesen sein soll, aber an der von JUSTI zitierten Stelle, Ibn al-Aṯīr, X 361, nicht erwähnt wird. Es wird hier wohl eine Verwechslung mit dem von Nāṣir-i Ḫusrau erwähnten Ǧastān ibn Ibrāhīm vorgefallen sein.

MARQUART, *JRAS* 1909, 172—174, identifiziert diese beiden Wahsūdāne miteinander und hält Wahsūdāns Vater Mimlān (= Muḥammed) für einen Sohn des von Ibn Ḥauqal, 254, erwähnten Abu 'l-Haiǧā ibn Rauwād, der 344 über Ahar und Warzaqān regierte und von STEPHANOS ASOŁIK (russ. Übersetzung von EMIN, 132; 140; J. 982 und 987) als Enkel des Sallār und Sohn des Rauwād erwähnt wird. Abu 'l-Haiǧā's Vater Rauwād muß nach MARQUARTs Vermutung noch zu Lebzeiten seines Vaters, Marzbān ibn Muḥammed, gestorben sein. Dann muß aber Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, 75, ein Glied der genealogischen Kette ausgelassen haben,

denn dieser Schriftsteller nennt den Wahsūdān einen Sohn des Muḥammed ibn Rauwād al-Azdī.

Da die späteren Herrscher von Aḏerbaiğān Nachkommen des Marzbān ibn Muḥammed und dessen Bruders Wahsūdān waren, andrerseits Ibn Ḥauqal an der Stelle, wo er die kleineren Herrscher aufzählt, keinen Emīr von Ğanza namens Muḥammed ibn Šaddād erwähnt, endlich ASOŁIK erzählt, daß im J. 982 ein Emīr Abutluph Dwīn und andre Städte besetzte und in Waspurakan einfiel und daß Abu 'l-Haiğā im J. 987 ihm diese Städte, welche früher dem Sallār gehört hatten, wieder abnahm, hält MARQUART es für möglich, daß Muḥammed ibn Šaddād mit dem Sallār Muḥammed ibn Musāfir identisch war. Da einige Šaddādiden die Nisbe ar-Rauwādī führten, läßt er sie alle von dem obenerwähnten Rauwād ibn Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir abstammen[1]. Den Fadlūn von Ğanza, welcher, ASOŁIK (EMIN, 184) zufolge, nach 989 eine Niederlage gegen den Kuropalates Dawid erlitt und im J. 1003 (EMIN, 205) mit dem armenischen König Gagik das Gebiet der Fürsten von Farisos teilte, nennt er Fadlūn ibn Menūčehr ibn Rauwād. Dieser Fadlūn ist wahrscheinlich mit dem Fadlūn identisch, welcher nach Ibn al-Aṯīr, IX 289, im J. 421 einen Teil von Aḏerbaiğān beherrschte (vgl. DEFRÉMERY, *Journal Asiatique* 4. sér. XIII, 1849, 481).

Die Eremitage besitzt 3 Dirhems aus dem Anfang des V. Jahrh. d. H., auf denen ein al-Faḍl ibn Muḥammed Šaddād genannt ist. Vgl. auch FRÄHN, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, 6. sér. III 543 Anm. Auf einer dieser Münzen ist auch die Datierung, Ğanza 404, erhalten (MARKOW, 309 Nr. 2). Da der Fadlūn, welchen ASOŁIK erwähnt, gerade Emīr von Ganğa war, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er denselben Faḍl meint, der auf den Münzen genannt ist. Zu den Münzen stimmt es auch, daß BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, I 344, den Vater dieses Fadlūn Muḥammed nennt. Nach Munağğim Bāšī (SACHAU, *Verzeichnis* 14 No. 22, *Abh. Preuß. Akad., phil. hist. Klasse*, 1923 No. 1), der ihn ebenso nennt, regierte dieser Faḍl ibn Muḥammed von 375—422.

AMEDROZ, *JRAS* 1903, 139, erwähnt einen Herrscher von Arrān und Oberarmenien Fadlūn ibn Menūčehr, dessen Tochter die

---

1 Gewöhnlich werden die ar-Rauwādī für Kurden gehalten. S. BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, I 328; 343.

Gemahlin des im J. 453 verstorbenen Marwāniden Nasr ad-Daula war. Es ist in chronologischer Hinsicht sehr wahrscheinlich, daß dieser letztere Fadlūn mit dem Faḍl der Münzen identisch ist. Dann ist aber entweder in AMEDROZ' Quelle der Name seines Vaters falsch angegeben, oder dieser Menūčehr führte außer seinem persischen Namen noch den muḥammedanischen Namen Muḥammed.

Die 3 Münzen Faḍls der Eremitage haben im Felde alle dieselben Inschriften. Vgl. MARKOFF, *Régistre Géneral*, 26:

Vs. لا اله الا ‖ الله وحده ‖ لا شريك له ا ‖ لقادر بالله

Rs. خير ‖ محمد رسول ‖ الله الامير السيد ‖ المنصور فضل بن ‖ محمد ‖ شد ‖ ٠اطں. Nur ist bei MARKOW, 927 Nr. 3a das Wort *ibn* nicht am Ende der vierten, sondern im Anfange der fünften Zeile, ist auf demselben Exemplar alles, was auf Muḥammed folgt, vollkommen undeutlich und steht Vs. القادر بالله vollständig auf der vierten Zeile.

Die Buchstaben *ād* der sechsten Zeile ergeben, mit dem *šd* der fünften Zeile verbunden, den Namen Šaddād. Was die beiden letzten Zeichen bedeuten, ist in jedem Falle unverständlich.

Auf dem Mitauer Exemplar, wo die beiden zweifelhaften Buchstaben am Schlusse fehlen, wird der Emīr ebenso *as-Sajjid al-Manṣūr Faḍl ibn Muḥammed Šaddād* genannt (MARKOFF, l. l.).

Eine Silbermünze von Faḍls Sohn Šāwir ibn Faḍl (MARKOW, 307 Nr. 4), von schlechter Erhaltung und beschnitten, hat folgende Inschriften im Felde:

Vs. [لا اله] الا الله ‖ [وحده] لا شريك له ‖ القائم بامر ‖ الله

Rs. محمد رسول الله ‖ الامير الجليل ‖ شاور بن الفضل ‖ بن شداد

Diese Münze Šāwirs scheint demnach die Richtigkeit der Lesung *Šaddād* auf den Münzen Faḍls zu bestätigen.

Da das *d* im Namen *Šaddād* überall die kufische Form, ے, hat, kann dieser Name auf keine Weise für ein verstümmeltes *Sallār* genommen werden. Da Faḍl oder Faḍlūn, ASOŁIK zufolge, schon in den 380er Jahren Emīr von Ganǧa war, kann er der Sohn des von Šahrizādeh erwähnten Stammvaters der Šaddādiden, Muḥammed ibn Šaddād, der im J. 340 die Regierung antrat, gewesen sein. Aus den Münzen geht das nicht mit Sicherheit hervor, denn der Name Šaddād, der auf den Münzen Faḍls nicht durch *ibn* mit dem vorhergehenden Muḥammed verbunden ist, kann hier auch als Nomen gentis aufgefaßt werden, wie *Buwaih* auf einigen Münzen des Buwaihiden 'Aḍud ad-Daula (*ar-Rāfiqa* 369, MARKOW 319 Nr. 31;

Madīnat as-Salām, 368, LINDBERG, *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord* 1840—1844, 246 Nr. 72; MARKOW, 319 Nr. 25; 980 Nr. 24c), während auf der Münze Šāwirs das *ibn* der letzten Zeile fraglich ist.

Jedenfalls, wenn ein Šaddād als Stammvater der Šaddādiden existiert hat, dann ist eine Identifizierung des Muḥammed ibn Šaddād mit dem Muḥammed ibn Musāfir schwerlich gerechtfertigt, denn warum heißt dieser Muḥammed immer ibn Musāfir, wenn von Ṭarm und den Sallāriden die Rede ist, und warum wird der Name Šaddād auf keiner einzigen Sallāriden-Münze erwähnt? Da dieser Name auf Šaddādiden-Münzen sogar noch unter Šāwir ibn Faḍl vorkommt, welcher ca. 100 Jahre nach Muḥammed ibn Musāfir gelebt hat[1], wäre doch zu erwarten, daß er auch auf Sallāriden-Münzen, wenigstens unter Marzbān und Wahsūdān zu finden wäre. Wenn also meine Lesung der Inschriften auf den soeben beschriebenen Šaddādiden-Münzen richtig ist, dann können die späteren Šaddādiden höchstens in weiblicher Linie von den Musāfiriden abstammen.

1 Vgl. Ibn al-Aṯīr, IX, 411; FRÄHN, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, 6 sér. III 538 ff. Die Eremitage besitzt noch 2 Dirhems dieses Šāwir ibn Faḍl, auf denen leider weder Ort noch Jahr erhalten ist. Aus der Zeit, welche Faḍls Regierung von derjenigen Šāwirs trennt, sind bisher nur Münzen mit dem Namen des ʿAlī ibn Mūsā (425—440) bekannt geworden. Ein solcher Dirhem der Eremitage mit verwischtem Stadtnamen trägt das Datum 431 (MARKOW, 927 Nr. 4b las 432). Diese Münze ist in der Eremitage in zwei sich gegenseitig ergänzenden Exemplaren vertreten.

Vs. Im Felde: احد ‖ لا اله الا الله ‖ القائم بامر الله

Die Randlegende enthält die Datierung.

Rs. Im Felde: محمد ‖ رسول الله. Randlegende: الامير السيد الاجل على بن موسى اللشكرى

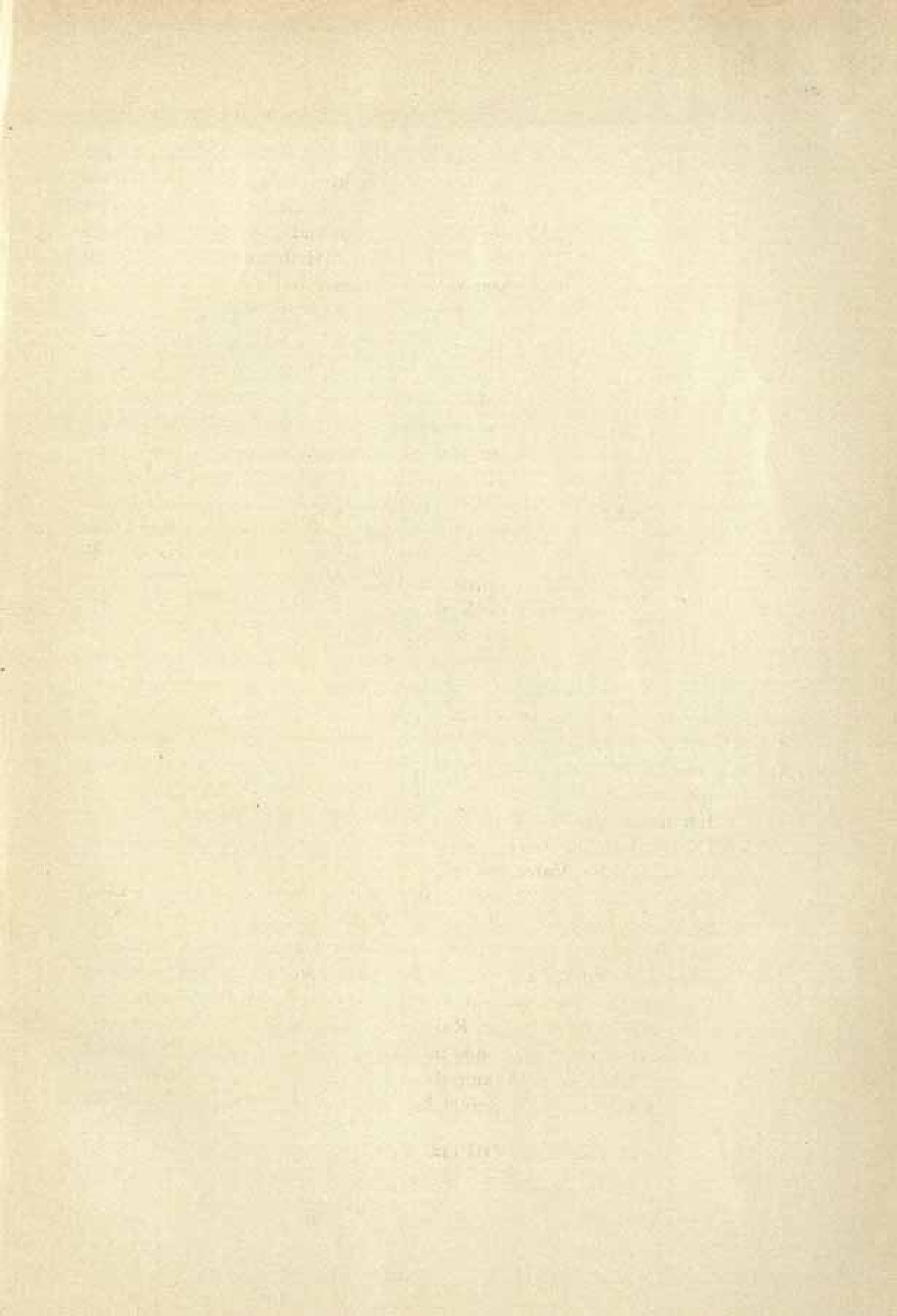
Ein anderer Typus wird durch die *Zeitschrift für Numismatik*, IX 198, abgebildete Münze repräsentiert. Von den beiden Exemplaren des Asiatischen Museums (vgl. FRÄHN, *Nova Supplementa*, 52) ist das eine genau wie das Berliner Exemplar und wie die Münze der Eremitage Nr. 4c. Diese Münzen unterscheiden sich von dem anderen, *Mém. de l'Acad.* 6 sér. III 544, beschriebenen Exemplar des Asiatischen Museums dadurch, daß auf ihnen der Name *al-Qāʾim* in zwei Hälften getrennt ist, von denen die eine (*al-Qā*) mit *al-Laškarī* zusammen die fünfte Zeile, die andere (*im*) zusammen mit *bi-ʾamri-ʾllāhi* die sechste Zeile ausmacht. Was auf FRÄHNs Münze vom Stadtnamen erhalten ist, scheint mir nicht, wie FRÄHN vermutete, بتبريز (?), sondern بجنزة *bi-Ġanza* gelesen werden zu müssen.

Wenn wir nun die beiden Stammbäume JUSTIs, S. 440—441, zusammentun und darin die entsprechenden Änderungen vornehmen, dann erhalten wir, unter der Voraussetzung, daß die chronologischen Angaben der Spezialhistoriker von Gīlān und Ṭabaristān, die Ǧastāniden der zweiten Hälfte des III. Jahrh. d. H. betreffend, falsch sind, den unten folgenden Stammbaum dieses Fürstengeschlechts.

Der vorliegende Aufsatz befand sich bereits im Druck, da erhielt ich das soeben erschienene Werk von E. v. ZAMBAUR, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, in welchem der Verfasser auf S. 180 und 192 Stammtafeln der Sallāriden und Ǧastāniden gibt. Die Stammtafel der Ǧastāniden ist vollständig unverändert JUSTIs mehrfach zitierter Arbeit entnommen; in der Stammtafel der Sallāriden dagegen teilt der Verfasser einige Daten mit, die in den oben zitierten Arbeiten nicht vorhanden sind und die teilweise mit den Ergebnissen meiner Untersuchung in Widerspruch stehen, weswegen ich mich genötigt sehe, diese Angaben des Herrn v. ZAMBAUR noch besonders zu erörtern.

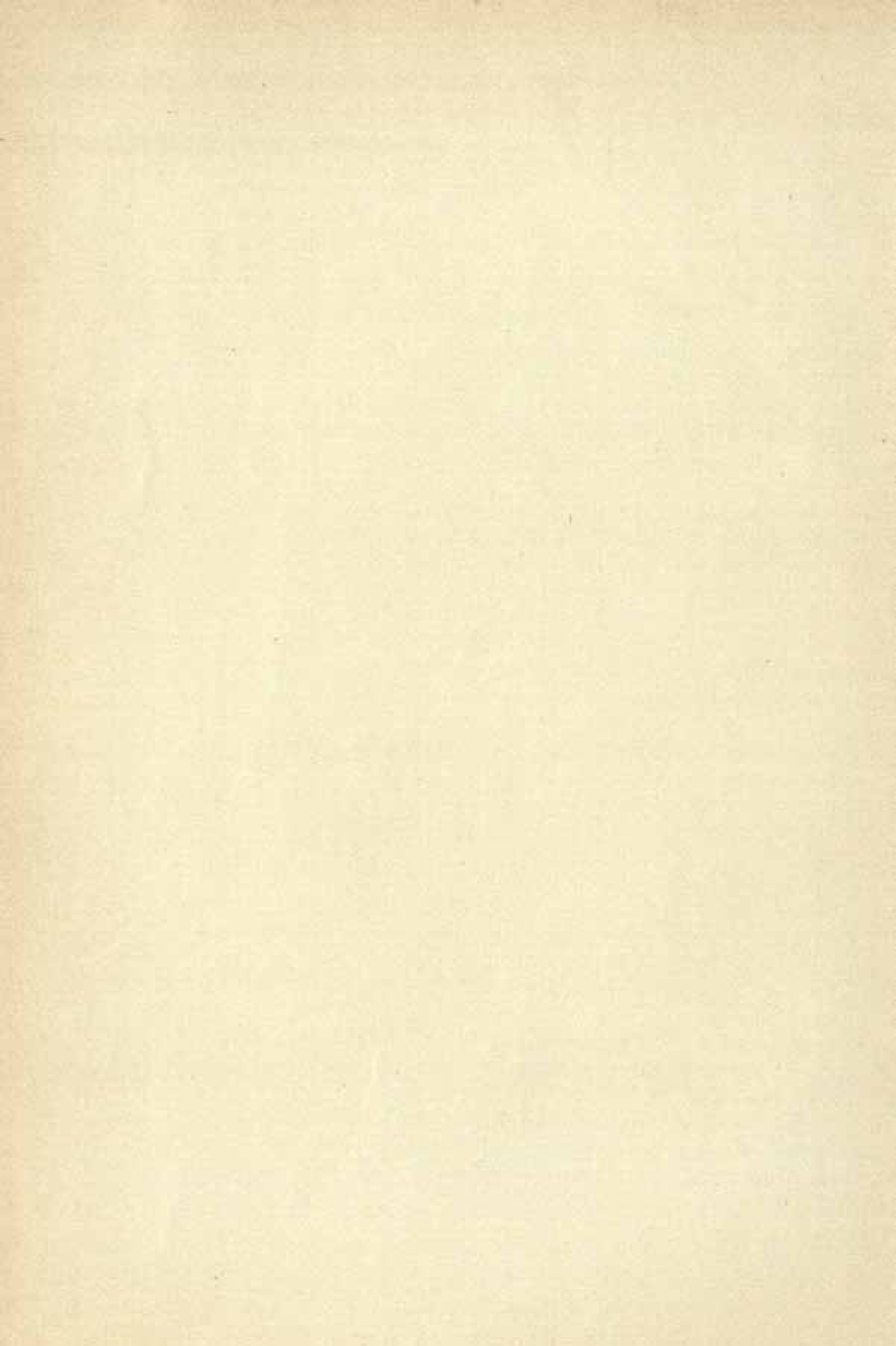
1. ZAMBAUR erwähnt außer dem Muḥammed ibn Musāfir, der von 318—330 in Ṭarm regiert haben soll, noch einen Bruder dieses Fürsten namens Aḥmed ibn Musāfir, der, wie er sagt, im Jahre 307 die Herrschaft ausgeübt hat. Diese Angabe ist auf die oben S. 166 von mir zitierte Stelle Ibn al Aṯīrs zurückzuführen, wonach ʿAlī ibn Wahsūdān von Aḥmed ibn Musāfir getötet wurde. Ich halte das für einen Fehler. Masʿūdī, der 336 schrieb, sagt, IX 16, daß Ibn Aswār, genannt Sallār, welcher (um 316[1]) in Ṭarm herrschte, der Vater des gegenwärtig in Aḏerbaiǧān regierenden Fürsten, (also des Marzbān ibn Muḥammed), gewesen sei. Auf S. 17 berichtet er, daß ʿAlī ibn Wahsūdān, genannt Ibn Ǧastān (bei BARBIER DE MEYNARD steht Ibn Ḥassān; dieser Fehler ist schon von DORN, *Caspia*, 42, richtiggestellt worden), von eben diesem Ibn Aswār (قتله ابن اسوار هذا), also von Marzbāns Vater, Muḥammed ibn Musāfir, in Rai getötet worden sei. Masʿūdīs Angabe stimmt demnach im Grunde mit derjenigen des *Taʾrīḫ-i Ṣāliḥī* überein und daher ist wohl kaum daran zu zweifeln, daß eben Muḥammed ibn Musāfir den ʿAlī getötet hat und daß bei Miskawaihi und Ibn

1 Vgl. Ibn al-Aṯīr VIII 142.



- **Ğastān**
  - **Marzbān** — Herrscher v. Dailem, nimmt 189 den Islām an (Ṭab. III 705)
    - **Ğastān**
      - **Wahsūdān** — Herr v. Dailem ca. 251—ca. 300 (Misk., *Fragm.* II 572; Ṭab. III 1686; 1880; 2216; IAṭ VII 365; VIII 61)
        - **Ğastān** — ca. 300—304 wird von seinem Bruder ʿAlī getötet (DORN, *Muh. Quellen*, IV 474
          - **Harāsūja** (Misk. II 32, 151) = Muhammed (s. u.)
        - **ʿAlī** — Statthalter v. Iṣpahān 300—304, v. Rai, Qazwīn etc. 307, tötet seinen Bruder Ğastān, wird von Muhammed ibn Musāfir getötet (IAṭ VIII 56; 72; 76; DORN, *Muh. Quellen*, IV 474)
        - **Ḫusrau Fīrūz** — wird von Muhammed ibn Musāfir getötet (DORN, *Muh. Quellen*, IV 474)
          - **Mahdī** — wird von Muhammed ibn Musāfir aus Dailem vertrieben (DORN, *Muh. Quellen*, IV 474)

- **Musāfir**
  - **Malik**
    - **Balsūwār** — Anhänger d. Laškarī um 326 (Misk. I 401)
  - **Muhammed** = Harāsūja — Herr v. Ṭarm, Erbauer von Samīrān, wird 330 von seinen Söhnen entthront (Jāqūt III 148; Misk. II 31, 32)
    - **Marzbān** — Herr v. Aḏerbaiğān 330—346 (Misk. II 32—166)
      - **Rauwād** — starb vor seinem Vater (Verbindung gestrichelt)
        - **Abu'l-Haiğā** — Herr v. Ahar und Warzaqān 344, Emīr v. Aḏerbaiğān 377 (Ibn Ḥauqal, 254; ASOLIK, 146)
          - **Mimlān (Muhammed)** (Verbindung unsicher)
            - **Wahsūdān** — Herr v. Aḏerbaiğān 425—446 (IAṭ IX 267; 269; 271; 298; 311; IX 410—411, Ḥ. Qazwīnī, *Nuzhat* 75; Nāṣir-i Ḫusrau 17
              - **Mimlān** — Herr v. Aḏerbaiğān 450 (IAṭ IX 448)
              - **Ibrāhīm**
                - **Ahmedīl** — Herr v. Merāğa 505—510 (IAṭ X 340, 361)
      - **Ğastān** — Herr v. Aḏerbaiğān 346—349, von Wahsūdān getötet (Misk. II 166; 177—180)
        - **Mānādir** (AMEDROZ, *Eclipse* III 79) (Verbindung unsicher)
      - **Ibrāhīm** — Herr v. Aḏerbaiğān 351—355 und wieder von 355 an (Misk. II 166—231)
        - **Wahsūdān** (Münzen d. J. 355)
      - **Nāṣir** — getötet 349 (Misk. II 166; 170; 180)
    - **Wahsūdān** — Herr v. Ṭarm 330—355, v. Aḏerbaiğān 355 (Misk. II 31—220)
      - **Ismāʿīl** — Herr v. Aḏerbaiğān 349—351 (Misk. II 166)
        - **Marzbān**
          - **Ibrāhīm** — Herr v. Rai, Zenğān u.a.; 420 von Masʿūd v. Ğazna gefangen genommen (IAṭ IX 262—263)
            - **AbuṢāliḥ Ğastān** — Herr v. Serğehān 420 (IAṭ IX 263), Herr v. Dailem 438 (Nāṣir-i Ḫusrau 16; 258)
      - **Nōḥ** — prägt in Ardebil 355, Herr v. Samīrān bis ca. 379 (Jāqūt III 149)
        - **Sohn** — heiratet 379 eine Verwandte Faḫr ad-Daulas
    - **Saʿlūq** — Anhänger des Daisam, um 330 (Misk. II 31)



al-Aṯīr ein Schreibfehler vorliegt. Der von AMEDROZ, *Eclipse* III 79, angeführte Stammbaum des Mānāḏir, in welchem sein Großvater Marzbān ibn Aḥmed ibn Musāfir genannt ist, in welchem also derselbe Schreibfehler in andrem Zusammenhange vorliegt, bestärkt mich in der Ansicht, daß Aḥmed ibn Musāfir mit Muḥammed ibn Musāfir identisch ist.

2. Den Stammvater der Dynastie nennt ZAMBAUR Sallār, seigneur de Schamīrān, 315, und meint, er sei Muḥammed ibn Musāfirs Großvater gewesen. Ich habe diesen Sallār in keiner einzigen der von mir benutzten Quellen vorgefunden. Immer wird Muḥammed ibn Musāfir selbst Sallār genannt und, da dieser Muḥammed scheinbar schon im Jahre 307 Ṭarm erobert hatte, liegt meiner Ansicht nach kein Grund vor zu glauben, daß der Sallār, welcher im Jahre 315 regierte, eine andere Persönlichkeit war, als eben dieser Muḥammed ibn Musāfir, der sich ja Jāqūt zufolge gerade durch seine Bauten in Samīrān einen Namen gemacht hat.

3. Auf die oben S. 168-169 von mir bestrittene Angabe Ibn al-Aṯīrs, daß ʿAlī ibn Wahsūdān von seinem Vatersbruder getötet worden sei, ist es zurückzuführen, wenn ZAMBAUR den Wahsūdān, ʿAlīs Vater, für einen Sohn des Musāfir hält und ihn, sowie seine Söhne ʿAlī und Ġastān in die Stammtafel der Sallāriden mit aufnimmt.

4. ZAMBAUR erwähnt noch einen dritten Sohn dieses Wahsūdān, namens Surḫāb, der im Jahre 310 gestorben sein soll. Dieser Surḫāb ibn Wahsūdān wird von Ibn al-Aṯīr, VIII, 96, als Sohn eines Oheims väterlicher Seite des Mākān ibn Kālī erwähnt, doch sehe ich keinen Grund ihn für einen Sallāriden oder Ġastāniden zu halten. S. JUSTI, 341, Nr. 3.

5. Der Stammvater Sallār soll außer dem Musāfir noch einen Sohn namens Mākān Šīrdil (Ġurġān 316) gehabt haben. Hier scheint ein Irrtum vorzuliegen, denn einen Mann dieses Namens habe ich nirgends finden können. Miskawaihi, I 276 (Ibn al-Aṯīr VIII 145), erwähnt einen Šīrzīl ibn Sallār, der von Mākān ibn Kālī als Statthalter in Ġurġān eingesetzt worden war und von Merdāwīġ zwischen 316 und 321 vertrieben wurde. Daß dieser Šīrzīl in irgendeinem Verwandtschaftsverhältnis zu den Sallāriden von Ṭarm gestanden hätte, finde ich nirgends berichtet.

6. ZAMBAUR erwähnt noch einen Neffen des Muḥammed ibn Musāfir, namens Balsuwān ibn Mālik. Diese Persönlichkeit wird von Miskawaihi, I 401, s. a. 326 als Anhänger des Laškarī ibn Mardī

genannt (allerdings heißt er dort Balsūwār), und Miskawaihi betont ausdrücklich, daß er ein Bruderssohn des Muḥammed ibn Musāfir war. Diese Stelle war mir früher entgangen. Durch Herrn v. ZAMBAURs Schrift darauf aufmerksam gemacht, habe ich diesen Balsūwār in meinen Stammbaum nachträglich aufgenommen.

7. Als vierter Bruder des Muḥammed ibn Musāfir ist in ZAMBAURs Stammtafel noch der von Miskawaihi, II 270; 271; 274, sub anno 359 (Ibn al-Aṯīr VIII 446) und, II 364, sub anno 365 erwähnte Sahlān ibn Musāfir genannt. Da aber dieser Sahlān bedeutend später in der Geschichte auftritt als seine eventuellen Brüder und außerdem seine Verwandtschaft mit den Sallāriden durch nichts bewiesen ist, bin ich Herrn v. ZAMBAUR hierin nicht gefolgt.

8. Allerdings mit Fragezeichen führt ZAMBAUR noch den Šaddād, den Stammvater der Šaddādiden, in die Stammtafel als Sohn des Rauwād († vor 346) ein. Da aber Šaddāds Sohn Muḥammed nach ZAMBAURs eigener Angabe (S. 184) schon im Jahre 340 regierte, scheint mir dieses Verwandtschaftsverhältnis nicht wahrscheinlich zu sein.

9. Nicht klar ist mir, warum ZAMBAUR den Ibrāhīm ibn Wahsūdān und dessen Sohn Aḥmedīl in seinen Stammbaum nicht aufgenommen hat, warum er Mimlān, den anderen Sohn dieses Wahsūdān, Mamlān Aḥmed nennt und glaubt, daß dieser letztere der Vater des im Jahre 527 ermordeten (Ibn al-Aṯīr X 483) Atabēks des Selǧūqen von 'Irāq Dā'ūd, Aqsonqor Aḥmedīlī, war.

10. Als Sallāriden, den er allerdings im Stammbaum nicht unterzubringen weiß, nennt ZAMBAUR mit Berufung auf Qalānisī, 130—131, einen Ẓahīr ad-Dīn Sallār Baḫtijār. Dieser Name ist nicht ganz richtig wiedergegeben. Qalānisī erwähnt s. a. 511 einen Sallār Baḫtijār als Statthalter des Atabēks Ẓahīr ad-Dīn in Damaskus. Der Ehrenname dieses Sallār Baḫtijār war Ḥiṣn ad-Daula und seine Verwandtschaft mit den Sallāriden wird nicht erwähnt.

SELTENE MUSULMANISCHE HANDSCHRIFTEN IN AMERIKANISCHEN SAMMLUNGEN.

VON

N. MARTINOVITCH (Columbia University, New York City).

Seit einiger Zeit sind große Sammlungen musulmanischer Handschriften wie auch einzelne Exemplare aus dem Orient und aus Europa in amerikanische Museen, Bibliotheken und private Sammlungen eingedrungen. Soweit davon Kataloge, Beschreibungen oder auch nur kurze Mitteilungen veröffentlicht worden sind (vgl. z. B. bezüglich der Princeton University Library: *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide*, par M. TH. HOUTSMA, Leide 1889; *A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library*, by ENNO LITTMANN, Princeton-Leipzig 1904; *A Catalogue of Turkish and Persian Manuscripts in Princeton University Library*, by NICHOLAS N. MARTINOVITCH, Princeton, New Jersey, 1926), besteht keine Gefahr für die gelehrten Spezialisten, da sie informiert sind, wo man die eine oder andere Handschrift zu suchen hat. Sonst aber können wichtige Hss. leicht aus dem Gesichtskreise der Gelehrten schwinden. Da der Autor dieser Zeilen über mehrere neue hervorragende Erwerbungen in Amerika informiert ist, fühlt er sich veranlaßt, den Interessenten darüber Mitteilung zu machen.

Wie bekannt, ist ein bedeutender Teil der Sammlung von VICTOR GOLOUBEW in Paris vom Boston Museum of Fine Arts erworben worden. Obgleich sie meistens aus Miniaturen besteht, so ist doch nützlich zu erwähnen, daß ihre genaue Beschreibung von dem Kurator des Museums Dr. A. COOMARASWAMY und dem Verfasser dieser Zeilen bearbeitet wird. Außerdem ist die Princeton University vor kurzem durch zwei große Sammlungen, die Herr ROBERT GARRETT erworben und seiner Alma Mater geschenkt hat, bereichert worden. Die erste von diesen Sammlungen ist die im

Orient berühmte Baroody Collection aus Beirut. Sie besteht aus 404 meistens arabischen Handschriften verschiedenen Inhalts: Poesie, Geschichte, Geographie, Medizin, Naturwissenschaften, Lebensbeschreibungen, Wörterbücher, Theologie und ein recht interessanter Traktat über die Musik, 866 A. H. = 1461/2 A. D. datiert und reich illustriert mit Noten und Zeichnungen. Die zweite hat Dr. WIDGERY in Indien gesammelt. Sie besteht aus 92 Bänden, 169 fast ausschließlich persischen Werken, meistens den Ṣūfismus betreffend. Diese Angaben können hier genügen, weil in der nächsten Zeit ein Katalog der zwei Sammlungen ausgearbeitet werden soll.

Von privaten Erwerbungen der letzten Zeit sind allerlei seltene Hss. zu erwähnen, die in die Hände des vorerwähnten Herrn R. GARRETT in Baltimore gekommen sind.

So befindet sich jetzt in seinem Besitz die berühmte Hs. des *Ẓafar-Nāmah* von Hātifī mit dem Exlibris und Autographen der Kaiser der Dynastie der Groß-Moghuln, geschmückt mit Miniaturen, die dem Bahzād anzugehören scheinen. Die Frage, ob diese Zeichnungen wirklich von seiner Hand herrühren, wurde früher von MARTIN und von BLOCHET besprochen (F. L. MARTIN, *The Miniature Painting and Painters of Persia, India, and Turkey*, London 1912, vol. I, pp. 43, 113; E. BLOCHET, *Les peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1914—1920, pp. 162, 187, 283—285).

Eine weitere Hs. ist der *Dīvān* von Ẓahīr ad-Dīn Šufurvah. Das war ein persischer Dichter des 12. Jahrhunderts, Lobredner Arslan's und Toghrul's, der Seldschuken-Sultane des Irak und Kurdistans. Den Inhalt des *Dīvāns* bilden *Qaṣīden*, die häufig jene Fürsten nennen, und *Ghazelen*. 176 Bll., in der Größe von 10 × 6 und $6^1/_2$ × 3 Zoll. Die Schrift ist feines *Nasta'līq*, in zwei Kolumnen, 20 Zeilen auf der Seite, mit Merkzeichen am Rande. Reich geschmückte Titelblätter, Vignetten und Schlußvignetten, und lederner goldgepreßter Einband. Datiert 920 A. H. = 1514 A. D. Auch diese Hs. ist ohne Zweifel sehr wertvoll, denn das im Besitz des India Office (No. 934) befindliche Exemplar des Werkes ist undatiert (H. ETHÉ, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford 1903, p. 581).

Weiter haben wir die *Ḫamsah* von Maulānā Ašraf, einem persischen Dichter, welcher 854 A. H. = 1450 A. D. gestorben ist.

Diese Hs. kann als Unikum gelten, weil in der Bodleiana nur ein Teil, welcher in unserer Handschrift den Bll. 239b—287a entspricht, vorhanden ist, s. *Grundriß der Iranischen Philologie, Neupersische Literatur*, von HERMANN ETHÉ, S. 247, auch CHARLES RIEU, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, vol. II, p. 735a. Die Hs. enthält alle fünf Gedichte Ašraf's: *Vorrede* ff. 2b—8a, *Minhāǧ al-Abrār* ff. 8b—71a, *Riāḍ al-'Āschiqīn* ff. 72b—187a, *'Ischq-Nāmah* ff. 188b—238a, *Haft Aurang* ff. 239b—287a und *Ẓafar-Nāmah* ff. 288b—357a. Die Größe 11×7 und $7^1/_2 \times 4^1/_2$ Zoll. Die Schrift *Nasta'līq*, vier Kolumnen, 14 Zeilen auf einer Seite. Ein alter lackierter Einband. Sieben Luxus-Titelseiten und 35 Miniaturen der persischen Schule aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts.

Eine hochinteressante osmanische Hs. befindet sich endlich in den privaten Sammlungen H. KEVORKIAN's in New York. Es ist ein vollständiges Exemplar des *'Ibrat-Numā*, von Maḥmūd Lāmi'ī aus Brussa, gestorben 939 A. H. = 1532 A. D. Dieses Werk (eine Anekdoten-Sammlung) hat er geschrieben zur Erbauung seines Zöglings, des künftigen Sultans. Die Hs. hat einen sehr originellen Goldstoffeinband. Auf der Titelseite, in einem Medaillon, befindet sich ein Exlibris des Sultans Murad III., des Sohnes Selim's II. Der Name des Schreibers lautet Ḥusain b. Ḥasan; geschrieben ist sie in Skutari (bei Konstantinopel) und abgeschlossen 995 A. H. = 1587 A. D. 194 Bll., $10^1/_2 \times 7$ und $7^1/_2 \times 5$ Zoll. Die Schrift ist *Nasḫ*. Sechs reich geschmückte Titelseiten. Den wichtigsten Teil der Hs. bilden 42 Miniaturen eines unbekannten türkischen Künstlers aus dem 16. Jahrhundert. Alle übrigen bekannten Hss. dieses Werkes haben keine Miniaturen. Einige Zeichnungen sind sehr obszön, was aber gut zum Text der Handschrift paßt. Lāmi'ī betrachtete solche Miniaturen wohl als eine gute Instruktion für seinen hohen Zögling und hielt es für nützlich, das als persönliches Eigentum des Sultans gedachte Exemplar mit Zeichnungen, die den Text gut erklären konnten, zu schmücken.

ḪWĀREZMISCHE SÄTZE IN EINEM ARABISCHEN *FIQH*-WERKE.

VON

AHMED ZEKĪ WALĪDĪ (Konstantinopel).

Die ḫwārezmischen Wörter, wie sie bei el-Bīrūnī (SACHAU, *Chronologie*, Text 25f.; 47f.; 70; 235—241) und bei Ibn Faḍlān (s. mein *Мешхедская рукопись Ибну-аль-факиха* im *Bull. de l'Acad.*, Leningrad 1924, S. 244) und nach diesem bei Jāqūt in einigen persischen Glossarien („*Ferheng*") überliefert werden, genügen nicht zur Feststellung des Charakters der ḫwārezmischen Sprache. Deshalb haben auch die Autoren des *Grundrisses der Irānischen Philologie* diese Frage mit völligem Stillschweigen übergangen. El-Bīrūnī berichtet (S. 48), die Araber hätten die vorislamische ḫwārezmische Literatur vollständig vernichtet. Doch wissen wir, daß das Ḫwārezmische noch zu Anfang des 10. Jhdts. im schriftlichen Verkehr gebraucht worden ist. El-Baihaqī erwähnt, daß zur Zeit der Ġaznawiden die Anhänger des Chwārezmschāh mit diesem auf ḫwārezmisch korrespondierten, daß dann diese Korrespondenz abgefangen und übersetzt wurde und daß daraufhin die Schreiber der Briefe hingerichtet wurden (*Tāriḫ-i-Baihaḳī*, ed. MORLY, S. 842f., Maqdisī, S. 335), und andere begnügen sich mit der Mitteilung, daß die ḫwārezmische Sprache außer von den Ḫwārezmiern von niemandem verstanden wird. BARTHOLD hält es für möglich, daß einige der in Ost-Turkestān entdeckten Sprachdenkmäler in ḫwārezmischer Sprache abgefaßt sind (*История Орошения Туркестана*, S. 77).

Die an verschiedenen Orten Turkestāns und Ḫwārezms zu verschiedenen Zeiten verfaßten *Fiqh*-Werke pflegen meistens wichtige Nachrichten über die Sitten und Gewohnheiten sowie über die Sprache der einheimischen Türken und Tadschik zu enthalten. Öfters finden wir einheimische Termini technici sowie Nachrichten

über die Methoden der Landwirtschaft und Bewässerung in diesen Werken, von denen z. B. Aḥmed Ibn Mūsā el-Keššī's مجمع الحوادث و النوازل والواقعات, ferner die واقعات حسامیه, die فوائد رستغفنى und die *Fetwā*-Sammlungen von *Fiqh*-Gelehrten aus Samarqand und Buchārā (Hss. in turkestānischem Privatbesitz) besonders wichtig sind. Wie man diesen Werken entnehmen kann, ist das Sogdische im Serafschānbecken im 12. Jhdt. nirgends mehr verwendet worden, doch wurde das Sogdische in den ersten islamischen Zeiten sogar beim muslimischen Gottesdienst gebraucht (Neršeḫī S. 48); daß das Sogdische im 10. und 11. Jhdt. noch lebte, erfahren wir aus Maqdisī, el-Bīrūnī und Maḥmūd Kāšġarī. *Fiqh*-Büchern und *Fetwā*-Sammlungen der genannten Art ist zu entnehmen, daß die Sprache der Iranier Ferghānas einfach die uns bekannte Tadschiksprache ist. Sogdischen Wörtern begegnet man nicht mehr in diesen Büchern, doch kommen wohl persische und türkische Wörter vor; z. B. in Nr. 1126 der Top Qapu Serai-Bibliothek in Konstantinopel, einem *Fiqh*-Werke des bekannten Ūzgendī, im Abschnitt über den *Ṭalāq* (die Hs. ist nicht paginiert) lesen wir: قال استفتيت عن تركى قال لامرأته ترا تلاك وفى التركية يقال للطحال تلاك وقال الزوج اردت الطحال وما اردت به الطلاق فقلت يقع الطلاق ولا يصدق فى القضاء.

Aus einem ḫwārezmischen *Fiqh*-Werke, mit dem ich mich in den Konstantinopler Bibliotheken beschäftigt habe, ist nun zu entnehmen, daß das Ḫwārezmische noch im 13. Jhdt. in Ḫwārezm lebendig war, was BARTHOLD'S, a. a. O. S. 77, auf PLANO CARPINI'S Mitteilung („die Ḫwārezmier sprechen kumanisch") gestützte Behauptung, die Türkisierung Ḫwārezms sei im 13. Jhdt. abgeschlossen gewesen, berichtigt. Das von uns herangezogene *Fiqh*-Werk ist die يتيمة الدهر فى فتاوى اهل العصر des 645 verstorbenen Muḥammed Ibn Maḥmūd 'Alā' ed-Dīn 'Abdarraḥīm et-Terğumānī el-Mekkī el-Ḫwārezmī (vgl. BROCKELMANN, *GAL* I 381 und FLÜGEL, *Wr. Katalog*, III, 241 f.). Der Verfasser Muḥammed und sein Vater Maḥmūd gehören zu den größten ḫwārezmischen *Fiqh*-Gelehrten. Nachrichten über beide finden sich bei 'Abd el-Ḥajj el-Luknawī, wo man über Muhammed liest: كان اماما كاملا مرجعًا للانام مات بجرجانية خوارزم سنة خمس واربعين وست مائة (الفوائد البهية فى تراجم الحنفية, Kazan, S. ٢٤٨; cf. ٢٦١). Die Familie der Terğumānī war eine Gelehrtenfamilie Der Vater Maḥmūd führt die Titulatur الامام الكبير برهان الدين شرف الائمة المكى الخوارزمي, und es heißt, daß mit ihm und seinem Sohne die Reihe der großen ḫwārezmischen *Fiqh*-Gelehrten abgeschlossen ist.

Über den Verfasser und sein sowie seines Vaters Todesjahr macht Muḥjī-d-Dīn ʿAbd al-Qādir al-Baġdādī damit übereinstimmende Mitteilungen (in seinen طبقات حنفيه, Hs. der Bibliothek Muṣṭafā ʿĀšir Eff. Nr. 248 [unpaginiert]). Maḥmūd et-Terǧumānī wird dagegen im Werke seines Sohnes aus unbekannten Gründen ʿUmar Ibn Muḥammed genannt. Er ist ein Zeitgenosse des Aḥmed Ibn Ismāʿīl et-Timurtāšī el-Ḫwārezmī, des Kommentators des *Ǧāmiʿ eṣ-Ṣaġīr* (el-Luknawī, *el-Fawāʾid* S. 18) und des Maḥmūd et-Tāǧirī (s. Ibn Quṭlūbuġā's *Ṭabaqāt*, ed. FLÜGEL, S. 53). ʿAlāʾ ed-Dīn et-Terǧumānī selbst nennt in seinem Werke als ihm zum Teil persönlich bekannte Zeitgenossen u. a. ʿUmar Ibn Abiʾl-Qāsim, ed-Dībāǧī el-Baqqālī, ʿAlī Ibn Aḥmed el-Kirmānī, seinen Schwiegervater Šeich Ḫajjāṭī, Abū ʿAbdallāh el-Waberī (bekannt unter dem Namen Ḥamīr), Ḥasan Ibn Suleimān el-Ḫoǧendī, ʿAbdarraḥīm el-Ǧenabī (?), Jūsuf Ibn Muḥammed et-Terǧumānī und Mūsā Ibn Jūsuf el-Baqqālī. Von diesen Männern wird Abū ʿAbdallāh el-Waberī el-Ḫwārezmī von el-Luknawī (*el-Fawāʾid* S. 196) Muḥammed Ibn Abū Bekr Zein el-Aʾimme und als dessen Lehrer Abū Bekr Muḥammed Ibn ʿAlī ez-Zerenǧerī genannt (Zerenǧer = Zerenger ein Ort in der Nähe Buchārā's, *Faw.* 446). Unser Verf. erwähnt Waberī's Buch كتاب الوضاحى. Jedenfalls handelt es sich bei diesen Gelehrten durchgehends um Gelehrte der 2. Hälfte des 6. und der 1. Hälfte des 7. Jhdts. Das angegebene Todesjahr 645 wird also stimmen. Ḫajjāṭī dürfte mit dem von el-Luknawī (*Faw.* 82; 93) und anderen angeführten Šeiḫ ul-Islām ʿAlāʾ ed-Dīn Seijid Sadīd Ibn Muḥammed el-Ḫajjāṭī identisch sein, der der Lehrer des 645 verstorbenen Imām Ḥusein Ibn Muḥammed el-Bāriḫī, ferner des Jūsuf Sakkākī und des Verfassers der bekannten *qunja* Muḫtār ez-Zāhidī ist. Ḫajjāṭī selbst ist ein Schüler des Naǧm el-Mašāʾiḫ ʿAlī Jbn Muḥammed el-ʿImrānī, eines Schülers des Zamaḫšarī. Auch Jūsuf Ibn Muḥammed et-Terǧumānī ist eine bekannte Persönlichkeit.

So wie allgemein in den *Fiqh*-Werken sich Sprachdenkmäler zu finden pflegen, so enthält auch dieses Werk des Muḥammed et-Terǧumānī in den Kapiteln über Ehe (كتاب النكاح), Scheidung (كتاب الطلاق) und Eid (كتاب الايمان) ḫwārezmische Sprachreste. Es finden sich diese ḫwārezmischen Sätze als Beispiele für die örtliche Sprachweise angeführt. Auch persische und türkische Beispiele werden beigebracht. So wird in dem Kapitel كتاب الصلوة im Abschnitt زلة القارى gesagt: وذكر ابو بكر محمد بن الفضل

فى فتاواه ان الترك ليس فى لغتهم حاء فاذا قرأ الترك حرف الحاء خاء لم تفسد صلاته لانه لا يمكنه اقامة الحا الا بمشقة. Die angeführten persischen Beispiele sind in dem uns bekannten gewöhnlichen Persisch abgefaßt.

Wenn in einem *Fiqh*-Werke arabische oder in persischer Literatursprache abgefaßte Sätze enthalten sind, so beweist das noch nicht, daß an dem Orte der Abfassung des Werkes Arabisch oder Persisch Verkehrssprache war. So sind die von Abū Zeid ed-Dabūsī in seinem im sogdischen Gebiete abgefaßten Werke beigebrachten Beispiele sämtlich arabisch. Die in den von einem türkischen Gelehrten aus Ḫwārezm am Regierungssitze der Goldenen Horde abgefaßten فتاوى بزازيه enthaltenen Beispiele sind alle arabisch und persisch, obwohl es dort weder Araber noch Iranier (Tadschiken) gab. So verhält es sich auch bei den in Syǧnaq (Stadt am Unterlauf des Syr Darja) und Kaschgar verfaßten Werken — obwohl es dort keine iranische Bevölkerung gibt, werden doch persische Beispiele gegeben. So kann auch der Umstand, daß unsere *Jatīmat ad-Dahr* Beispiele in persischer Literatursprache enthält, nicht beweisen, daß in Ḫwārezm Persisch gesprochen worden ist. Anders wäre es allerdings, wenn das Werk Beispiele in der lokalen Tadschik-Umgangssprache beibringen würde; dann würde es natürlich ein Zeugnis für die dort gesprochene Sprache darstellen. Die von Muḥammed et-Terǧumānī überlieferten ḫwārezmischen Wendungen dagegen bestehen aus Sätzen, welche die Einheimischen seinem Vater oder zeitgenössischen Gelehrten mitgeteilt haben. Die ziemlich große Anzahl dieser Beispiele und der Umstand, daß es sich dabei um die Sprache des täglichen Umgangs handelt, beweisen deutlich, daß auch nach der Eroberung Ḫwārezm's durch die Mongolen (i. J. 1221) die ḫwārezmische Sprache dort noch in Gebrauch war.

Leider sind die in den Konstantinopler Bibliotheken befindlichen Hss. dieses Werkes jüngeren Datums. Würde in Ḫwārezm selbst aus einer dem Autor nahen Zeit eine von einem Ḫwārezmier angefertigte Handschrift aufgefunden, dann würde vielleicht eine richtige Lesung der ḫwārezmischen Sätze und Wörter möglich sein. Weiter sind die in den Konstantinopler Handschriften enthaltenen Sätze nicht alle in lesbarer Weise geschrieben. Es fehlt vollständig an einer Vokalisierung, und auch eine Übersetzung ist nicht beigegeben. Man kann nur aus dem Zusammenhang den Sinn des Angeführten erraten.

Außer diesem Werke enthält auch noch das im folgenden angezogene Werk, die مقدمة الادب des Maḥmūd Zamaḫšarī, ḫwārezmische Sätze. Wenn es auch nur wenige Sätze sind, so ist ihr Wert deshalb groß, weil arabische und persische Übersetzungen beigefügt sind. WETZSTEIN hat dieses Glossar nur mit den persischen Übersetzungen veröffentlicht. Wie ich an anderer Stelle ausführen werde, hat Zamaḫšarī selbst in diesem Glossar die arabischen Ausdrücke nicht nur persisch, sondern auch türkisch und ḫwārezmisch erklärt[1].

Zunächst seien die im Werke des Muḥammed et-Terǧumānī enthaltenen Sätze angeführt. Von diesem Werke habe ich in Konstantinopel 8 Hss. festgestellt, nämlich: Šehīd ʿAlī Pāšā Nr. 1088 = A; ʿĀšir Eff. Nr. 427 = B (geschr. Muḥarrem 976); Jeni Ǧāmiʿ Nr. 593 = C; ebd. Nr. 594 = D; ʿUmūmīje Nr. 2476 = E; Köprülü Nr. 688 = F; Faiẓullāh Eff. Nr. 1188 = G; Welī ed-Dīn Eff. Nr. 1589 = H (geschr. Rabīʿ I 7, 998). Die wertvollsten unter diesen Hss. sind: A, B und F, bei denen die ḫwārezmischen Wörter mit ziemlicher Sorgfalt geschrieben sind.

In كتاب النكاح, in Abschn. باب خيار البلوغ:

(B f. 43a) وسئل ابو ذر عن رجل قال لاجنبية بالغ احيو قارنج ما برد فيار فقالت هى قارّن سدم ويعلمان انه عقد النكاح بينهما لا لغيرهما هل يصح فقال لا. وسئل على بن احمد عن قوم ذهبوا مرة بعد اخرى الى باب الخطيبة كما هى العادة فى الاستيذان ثم تفرقوا فتخلف منهم رجلان فقال احدهما لابى المخطوبة هل اعطيت بنتك لفلان بن فلان وسماها فقال اعطيتها ولم يذكر نكاحًا ولا تزويجًا هل ينعقد النكاح بلفظ الاعطاء وبالغ هامريح[2] فقال هاقرين[3] فقال اقول متوكلًا على ربى وبه الثقة. النكاح من اشرف العقود فى الدين وله شروط وقراين

1 Die von BARTHOLD in seinem Aufsatze „*Eine Zamaḫšarī-Hs. mit alttürkischen Glossen*“ in *Islamica* II, 1—4 aus der Leningrader Hs. mitgeteilten Wörter gehen, wie jetzt aus einem Vergleich mit den Konstantinopler Hss. klar wird, auf die ursprüngliche Redaktion des Werkes zurück. Die soeben in einer Zamaḫšarī-Hs. entdeckten mongolischen Glossen in arabischer Transkription (s. die ösbekische „*Meʿarif we Oqutǧuǧī Meǧmūʿasi*“ Täschkent 1926, VII-VIII) stammen aus der Zeit nach den mongolischen Eroberungen und sind vielleicht für muḥammedanische mongolische Prinzen geschrieben worden.

2 D F هافرتج; بالغ oder بلغ Abkürzung für بالخوارزمية

3 F هرفاتن

وعقد يعقد للتحل بعد الوعد وللعقد امارات خاصة وللوعد المجرد امارات وكان السلف الصالح لا يخلطون احدهما بالاخر فكان اجتماع الناس للوعد المجرد على حدة وكان لذلك امارات على حدة وللعقد المحلل الموجب للمهر امارات اخرى وعندى فى زمانى المجلس نوعان مجلس وعد وعهد وميثاق من غير عقد موجب بمهر ولا ميراث ومجلس عقد واستحلال ولكل واحد منهما رسوم على حدة فان كان مجلس وعد فلا يثبت به حل ولا ميراث و وجبت المعاقدة بعد ذلك كله.

Anfang des كتاب الطلاق:

(C f. 143b) وسئل الوبرى عن قول الرجل لامرأته **بلغ مخا طلاق ذادمت شيناق** قال يقع طلاق رجعى وهى تفسير طلقتك وانما كتبته عنه لانه فى الظاهر يرى انه تفسير سرحتك وهى كناية عندنا.

(A f. 24a) و سئل على بن احمد عن رجل قال لامرأته **بالغ سناورماح براح**[1] برفع الباهل يقع الثلاث فقال يفتى بالوقوع والبينونة. وسئل عنها مرة اخرى فقال ان نوى الموضع فان كان مظلومًا يصدق وان كان غير ذلك لا يصدق.

(A f. 24a) وسئل ايضًا عن زوجين تخاصما فقالت المرأة لزوجها **بالغ بورنام كما فاس ى ياهام**[2] فقال الزوج مجيبا لها **بورباخ ايدعقى ياغير لوهل**[3] يقع الطلاق اذا نوى فقال كذب ولم يقع بعد لهذا القدر.

وسئل ايضًا عن سكران قال لامرأته **بالغ اي أىْ حلال مايرحرام**[4] ان لم اكتب لك الصكّ غدًا وجاء الغد و لم يكتبها لها الصكّ هل تحرم عليه فقال نعم.

(f. 24b) وسئلت والدى عن رجل قال لامرأته **بالغ اتك ماخ شيا**[5]

---

1 B ماخ براج

2 B بالغ لوزمام كعافاش فى ياهام ; CD لوز كعافاش

3 B دورباخ ايدعفى ماغيولو ; C ماغيرلو

4 CD بالغ اي حلال مايل حرام

5 B بالغ انك ماخ شيا ; CD بالغ انك ماخ شيا

فقال يقع الثلاث و لا يحتاج فيه النية لان ليس هى شيئ محصور سوى الطلاق فانصرف اليه.

(f. 25a) و سئل حمير الوبرى عمن علق الطلاق بدخول الدار فدخل الدار فقيل له لماذا دخلت الدار فان الطلاق قد وقع فقال بلغ باو احكام بَلْ[1] هل يعتبر هذا فى حق وقوع الباقى من الثلاث ام بلغ فقال فى هذه الصورة يكون اقرارًا بالطلاق فيقع الثلاث. وسئل عن رجل قال لامرأته خذى هذه الصرة من جهة الصداق بكذا دينار. فقالت له بلغ باماجك فاخ متعسب[2] فقال الزوج لها بالخوارزمية كها فاخا منغسا منحاح[3] فانت طالق ثلاثاً وكانت الصداق فى تلك الدار هل يقع عليها الثلاث فقال ينظر الى مراد المرأة بهذا الكلام فان وافق كلام الزوج مرادها وقع الثلاث وان لم يوافق كلامه مرادها ففى كلام الزوج معلقا بما اراد ان تحقق يراده (= مراده) وقع الثلاث والّا فلا. وسئل يوسف بن محمد عن امرأة قالت لزوجها امسكنى بمعروف او سرحنى بمعروف فقال بلغ اكى فادار نحاضِر دفار سدود فوجاه اى[4] و ما عنى به الطلاق هل يقع عليها فقال اذا حلف بالله تعالى انه لم ينوى الطلاق لم يقع شيئ. وسئل ايضًا عمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار بلغ براح ماه حرام زدر ركام[5] فدخلت الدار يقع واحدة ام اثنتان فقال بل يقع واحدة باينة. وسئل حمير الوبرى ويوسف بن محمد عن رجل قال لاخر بالغ افاح بات الى حقب ستاوير[6] او قال اباح مات با و دتنا در براخ فقال الزوج ساوير[7] وقال متى يراد فقالا ينبغى ان لا يقع قلت ينبغى ان يقع بناء على ما ذكر ابو الليث فى الفتاوى عن ابى بكر

1 CD بالخ باو احكام بل

2 B باناص ماخ منضست D ;باناخك C ;بلنح باماحل ماح منغست

3 B كاها فاخا ;CD كاها فاخا بنفسها فتحاح

4 C فوحادايه ,فارين ,نازارنحا D ;فاذا رنحا خبر دفارين دود فوجاه ابة

5 B بزوركام CD ;يلنح براح ماه حرام بزدركام

6 B افاخ باب الي حقت C ;بلنح افاخ باب الي حفت ستاوبر براح; D استاوير

7 CD سا بر وقال شىء F ;براج D ;افاح مات باودتنا وبراح

الاسكاف فيمن تشاجر مع امرأته فقالت له طلقنى فقال لها الزوج فوضت الامر كله اليكِ فقالت المراة بالفارسية يك بار و دو بار هشته[1] فقال ان نوى الزوج ثلاثا بما فوض اليها طلقت ثلاثا ان لم يكن تنفست بين الكلامين وان سكتت بين الكلامين لم تطلق الّا واحدة.

(f. 25 b) و سئل عن رجل تشاجر مع امرأته فى النفقة فقالت لست تنفق علىّ بالخ كافاخ ر نورنا بعجيل بحصر[2] فانت طالق ثلاثا فقال ينفق عليها فى ذلك اليوم مقدار ما يقضى القاضى عليه لو طلبت ذلك فينجو من اليمين و سئل والدى عمن قيل له ألك امرأة فقال ليس لى امرأة فقال له الاخر بالخ افات بات فقال نات[3] فقال ان اشار الى سعته و قبضها بيده يصدق انه لم يعن المرأة وان لم يشر يقع طلقة واحدة. و سئلت عمر الحافظ عمن قال لغيره بالخ افاخ بات اي حفتد فقال بات[4] فقال ان نوى الطلاق يقع طلقة باينة وان لم ينو لا يقع شيئٌ. وسئل على بن احمد عن رجل ابرأته امرأته من الصداق بشرط الطلاق فقبل الزوج البرأة فقيل له طلقها طلقة فقال بالغ بارى ماشى[5] هل يقع عليها الثلاث ام تقع واحدة فقال يقع واحدة ان اوقع واحدة.

(f. 26 a) وسئل على بن احمد عن رجل له زوجة لها بنات من زوج آخر فتنازعا فى امر البنات فقال لها الزوج اخرجهن فقالت لا أفعل ذلك فقال لها بالخ لناسخ بجوارع كفا نيش باها[6] فهى طالق ثلاثاً ثم قال ليس الخف مع اللفاف والثياب وكانت فى البيت وقتئذٍ وكان الرجل لا يدخل عليها ايامًا حتى اخرجتهن ثم بعد ذلك دخل عليها هل يقع الطلاق الثلاث فقال ان لم يقيد ذلك على الفور فهى فى سعة. وسألت عمر الحافظ عن رجل

---

1 CD هشقه

2 C كافاع بر نورنا يعاجبك سحصرا; D كافاع بر برنورنا بعاجبك سحفرا

3 B بالنح افاح بات فقال نات; CD بالنح افات بات نات

4 B بالنح افاح باب اي حفتد باب; C باب اى حفتد; D خفغد

5 C بالنح باري باشي; D بالنخ باري بلي شي

6 B بالنح لنامح تحوارع كنا ننس باها; C سحوارنح كنانس

قال لامرأته كان فى الصرة كذا فقالت لم يكن فقال الزوج انت طالق ثلاثا بلخ كور ميت[1] فقال يقع الطلاق الثلاث و كان منجزا.

وسئل والدى عن المرأة تقول لزوجها طلقنى ثلاثا فقال الزوج بلخ حرحى بادِ عفى[2] هل يقع الثلاث فقال فيه اختلاف والصحيح انها يقع لانها للتحقيق قلت وهذا ذكره ابو الليث فى فتاواه فى الطلاق. سمعت عمر بن ابى القاسم الديباجى سلمه الله تعالى يقول سمعت استاذى ابا حامد يقول فيمن قال ه (= قالت له) امرأته طلقنى ثلاثا فقال بلخ حرحي باد سبانى[3] لو قال بادعفى[4] ولم تقل المرأة حرجى باد سبا[5] بين بينهما فرق فقال يقع الثلاث فى قوله حرح باد عنى[6] وان لم يقل عافينا باد[7] وفى قوله استا ميا[8] قال لا يقع ما لم يقل ستا مينا ناد[9] و كان مستند هذا الفرق الى الكتاب المصنف للشيخ البقالى المسمى بالفتاوى وكان يقول انما يتمكن المرء من معرفة هذه المفارقة بين هاتين الكلمتين اذا كان عارفًا بالخوارزمية اما فى لسانى العرب والفرس فلم يوجد هنا الفرق وكان يشير الى المعنى الفارق بينهما تحاكما الى التخاطب الجارى بين الناس فقال قولهم عغْنيد[10] انما يستعمل فى شيئ اخذ صفة التمام فى طرف الدافع و لهذا يستعمل فى العقود فى المحاسبات يقال دس عفى[11] لأن العشرة كاملة فى نفسها فلا تحتاج الّا الى مجرد المحافظة والضم ولهذا يستعمل فى الاعيان عند التدافع دون الاثنين بخلاف قولهم اسياسد[12] فانه يستعمل فيما كان ناقصًا

---

1 BD بلنغ كورنيات

2 So CD

3 C دارسي فى; D بادى مى

4 CD دادع فى

5 CD حرحي دادمنا

6 C دادع فى; D حوح بادع فى

7 C فسا باد; D عافسا باد فى

8 C اسنا منا; D اسنا منا دا

9 C مسنا مناد; D مسنى منا ذاد

10 C عقسد; D عقسد

11 So CD

12 CD استاميد

فى طرف الدافع فيتجوز به المدفوع اليه ولهذا لا يستعمل فى الاعيان عند التدافع ولا .. المحاسبات قلت وهكذا سمعته عن الشيخ الخياطى ختن على ابن احمد وقال سمعته عن على بن احمد كما هو عن ابى حامد بعينه.

(f. 27a) وسئل على بن احمد عمن قال لامرأته وقد طلقها بالخ غو اخ[1] فهى طالق ثلاثا او قال كى غير با[2] او قال كى حلال اكا[3] ولم يقل ان تزوجتها (اتزوجها) فلو راجعها او جعلها حلالاً هل تطلق فقال المطلقة طلقة واحدة منكوحة معنى فينصرف الى المراجعة قوله كى عربا[4] واما فى قوله كام غواخ[5] ينصرف الى الارادة باللسان واما فى قوله كى حلال كا[6] ينظر الى المتلفظ بان كان فقيهًا ينصرف الى نكاح جديد بعد انقضاء العدة وان كان عاميًا فانه ينوى قيل له فلو انقضت عدتها ثم قال عوحام[7] هل يتحل يمينه فقال نعم. وسئل والدى رحمه الله عمن قال لامرأته وقد قالت له طلقنى احلفى على نفسك فقد اذيت لك ولم ينو عددًا فقالت المرأة ادو يا دعفى واناثى[8] اى احسب يا رجل اثنتين ام ثلاثة أهى واحدة ام اثنتين ام ثلاثة ام لا يقع شيئ فقال قياسًا لا يقع شيئٌ وفى الاستحسان يحكم بوقوع الثلاث احتياطًا للفروج.

(f 27b) وسئلت والدى عن رجل قال بالخ جاها وزن أكا أكى جفك دماخ سناور براحى[9] ثم اراد ان يتزوج امرأة سواها فقال يتزوج منه فضولى على قول محمد رحمه الله قلت ولم يذكر انه اذا اجازه كيف الجواب.

---

1 BD بالخ غواح ;C بالخ غواح
2 So BCD; A كى عمردا
3 CD كى حلال كا
4 So CD
5 C كام عواج ;D كام غواح
6 CD كي حلال كا
7 D غوحام
8 C واداسي ;D واياي
9 CD بالخ جاها وزن اكاكى حفك دماخ سناوبر براحى

كتاب العتاق:

(A f. 28b) وسألت والدى عن رجل قال لعبده اى ازادك بلغ ناخو ساريك[1] هل يعتق فقال لا قلت له هل فيه تفصيل بينهما اذا قال ذلك ابتداء فأخرجته مخرج الشتم فقال لا لانه تفسير للماحن وهو موضوع للشتم. وسئل على بن احمد عن ذلك وَزِيدَ فيها غامياك غامشير خوا ساريك[2] فقال يعتق.

(f. 29a) وسئل ايضًا عن امَةٍ قالت لمولاها سمعت ان قريبتنا عتقت من مؤن الديوان فقال لها مولاها بلغ افتم انك خو اسار[3] من مؤن الديوان سبق بذلك لسانه فقال يجب ان يعتق وفى نسخة اخرى يجب ان لا يعتق. وسئل ايضًا عن رجل قال لجاريته اغزلى هذا القطن بلغ دخو اسار رو[4] يريد بذلك فراغها منه أتعتق بذلك فقال يجب ان يعتق اذا غزلت.

كتاب الايمان:

(A f. 29b) وسئل بعضهم عن امرأة قالت لزوجها انك قد فعلت كذا فقال ما فعلته فقالت له بلغ اغاح ثم اخ ايو[5] فقال لها اما هزار ناور[6] ولم يكن فَعَله هل يحنث فقال يحنث لانه ذكر قوله عقيب سؤال الطلاق فان قيل قوله لا يصلح جوابًا لقولها لانه زاد على حرف الجواب لان الجواب ان يقول نعم اَوْ لَا واذا زاد صار مبتدأ لا يقع شيئ كما اذا قال الرجل ابتدأ هزار بادر[7] قلنا بل هو مبتدأ ولكن عند ذكر الطلاق بخلاف ما اذا لم يسبقه الطلاق و نظيره اذا قالت المرأة طلقنى فقال لها انت باين يقع الطلاق وان كان قوله لا يصلح جوابًا لسوأ لها لكن لمّا كان عند ذكر الطلاق حكمنا بوقوع الطلاق. وسئل يوسف بن محمد عن الزوج يضرب زوجته وهناك ظئر ولده

---

1 C اى ارادك بلخ باحو سارىك; D ابى ازادك بلخ داخو ساريك
2 C خوا شاريك
3 BCD بلخ افتم انك خوا رسا
4 BCD بلخ دخوسار برد
5 B اعاج ثم اح; D اغاج ىم اح ابو; C بلنح اعاج ىم اح ابو
6 C ياوىر; F باوىر; D هزار باوىر
7 CD هزار باوىر

فارادت ان تخرج فقال الزوج بلغ كاند اوراخ بين اودانح صاح[1] واراد الطئر
فامرأتى طالق ثلاثا واراد الزوج ان لا يبلغ خبر الضرب الى ابيها وامها فلو مكثت
ساعة ثم خرجت ودخلت الدار أهو على الفور حتى لا يحنث قال لا يحمل على
الفور. وسئل عنها الحسن بن على فقال ان خرجت بعد انقطاع الوحشة بينهما لا
يحنث. سئل على بن احمد عن رجل شتم رجلا فقال له الاخر بالغ بلشبا اتك[2]
فقيل لهذا الثانى لم شتمت رجلاً فقال ان شتمته فامرأتى طالق ثلاثا هل
يقع الطلاق فقال استحسن ان اقول لا يحنث فى المماثل او قاله الافضل اللاذنى.

(f. 30b) وسئل ايضًا عن رجل سمع ان اخاه ياخذ سحتا فكره ذلك وقال
بلغ نار فافتم[3] زنهار سكن فى الله ان اكلت من اشاته[4] فوجد قطعة خبز
مثل الحمصة فأكله فاذا هو من خبز ذلك الرجل هل يحنث فى تلك اليمين
وهل يكون يمينًا فقال لا يحنث قال رضى الله عنه ونحو هذا الجواب انه
يمين حيث قال لا يحنث سمعت للخياطى ختن على بن احمد قال
سمعت على بن احمد يقول سمعت الوبرى اذا قال الرجل انت طالق ثلاثا
بلغ طالى عزيمى[5] فانه اذا قال بعد فراغه عزيمى[6] لا يحنث وكذلك اذا
قال بعد مدة ولكن هذا اخبار عن الحالة التى تكلم بها فان قال بلغ غوجا
يمى واسدن اغدلنا دسناق[7] يقع الثلاث والآ فلا بخلاف كام غونج[8] فانت
طالق ثلاثا فانه للاستقبال. سئل والدى وعلى بن احمد عن رجل قال
بالغ كانخند بيتا ضخاح وابانجد ما سنا منجاح حى[9] نان اضبى[10]

---

1 B بلنغ كاند اوراخ بين لوداغ صاح; CD لوداغ
2 B بالنغ بشبا اتك; CD fehlt
3 B بار فافتم; D بلنغ بار فافتم ركهار مكر; F بار ماوع رنهار نكى
4 C اشاته; D اشايه; F اشانه
5 So C; A عن يحى; D عزيحى
6 So D; A عدىمى
7 B بلنغ غوخا مسمى فاسدن اعدلنا دسنامى; CD دسناق .ميمى فاسدن
8 BCD كام غونج
9 BCD كالخند تيبيا مخاح واباالخند ما سنا محتاج مي; CD نحتاج حي
10 C فان حينى; D فان اجبتنى

فامرأتی طالق ثلاثا وما اخذ من تلك الاشياء بل أكل هل يحنث فی يمينه فقال الاكل اخذ وزيادة فقد حنث.

(f. 30b) وسئل علی بن احمد عن رجلين اتهم احدهما صاحبه وزعم انه يذهب الی عاريان كوار[1] لأجل فلانة فقال له الثانی والله كاذای بار دك حارا واارا اندرت[2] ثم انه عبر الوادی يريد مثلًا بالغ مصوران اقش[3] ولا يريد ذلك الموضع هل يحنث فی يمينه فقال هو قد حنث بالعبور. وسألت يوسف بن محمد عن ذلك فقال الجواب كذلك وان عبر فی مقابله سكالحسه[4] اعتبارًا للفظ. وسألته (والدی) عن رجل قال لامرأته بالغ كافاخ فاذام فی اياد اماخ سيلوژ پراح افتح[5] فقال يدخل دار الحرب لان دار الاسلام فی حكم مكان واحد قلت وهذا الجواب ان لو كان اليمين علی الفور فاما اذا لم يكن علی الفور لا يحنث الّا فی آخر جزء من اجزاء حياته الّا اذا اراد ان ينحل اليمين فحينئذ الجواب كما قال والدی. وسئل والدی عن رجل قال لامرأته بلغ كام غزانی افاح فی تجمعه والله[6] فانت طالق ثلاثًا اخذ منها ثوبًا فلبسه قال لا يحنث لان الاخذ لا يدل علی الحاجة لانه قد يكون غصبًا الّا ان يقول بلسانه احتجت اليه. وسئلته عن رجل قال لامرأته بلغ ثافانح كوز ياحين يادی بين كاهين لی همه دماح شيا وبراح افتح[7] ثم سألت منه تلك المرأة شيئًا مما دفعت اليه المسئول فی تلك الحاجة بل دفعته فی وقت من الاوقات فقال لا يحنث ولا يكون هذا علی الفور. وسئل الخطيب منصور بن محمد السمرقندی بالفارسية مردی كفت مردی

---

1 D عاريان كواو ;F غريان لوار

2 C الله كاذای بار دك صارا وانلوا اندرث انا ;F وادلوا اندرت ايا

3 CD مصوران اقش ;F بالغ مصران

4 C سكالحبيته ;D سكالختمه

5 B فی اياد می اماح سيكون براح ;C سيلون براح ;D راح افتح

6 So B; A تجمعد واسه ;F غرابی افاح فی تجمعد ;D غرابی می تجمد

7 B بلغ حافا دح لوز ياحين يادی بين كاهين بی هفته بن دماح شياد بلغ حافا دح كوز ياحين يادی بين كماهين لی هفته بن دماح ;C وبراح افتح د ن دماح سياد وبراح افتح ;D شياد وبراح افتح

را كه من زن ترا سه طلاق دادم آن مرد كفت نيك آوردى فقال يقع الطلاق.
وسألت والدى عن رجل قال بلغ ربيهار ار[1] فعلت كذا هل يكون يمينًا
فقال نعم هو تفسير العهد قلت له ولا يحتاج تبة الى ان يقول على كما فى العهد
فقال لا لانهم اختصروا ذلك. وسئل والدى عن رجل قال بلغ فيندل فى
خصم[2] ان فعلت كذا فقال لا يكون يمينًا وسألت عنها ابا حامد فقال يكون
يمينًا بدليل قوله تعالى والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من
الصادقين. سمعت على بن احمد يقول سمعت الوبرى يقول اذا قال الرجل
بلغ ربيها[3] فانه ينظر ان كان واحدا من العوام كان يمينًا وان كان فقيهًا
فلا يمين عليه قال وكذلك الرجل فيقول له ربيها[4] ان فعل يصير كأنه قال
والله ان قمت لى فاذا قام فعلى التفصيل الذى ذكرنا.
(B f. 60b) وسئل (والدى) ايضًا عن امرأة قالت لزوجها بلغ ايدين[5] فقال
ان كنت انا كما تقولين فانت طالق ثلاثا فقال ينظر ان كان الرجل بحيث (؟)
يغلب حسناته على سيئاته وكان مراعيًا للمروّة لا يحنث.
وسئل ايضًا عن امرأة قالت لزوجها بلغ مرا احكح وند[6] فقال الرجل
لها ان كنت كذلك فانت منى طالق ثلاثا فباى دليل يدخل تحت هذا
الاسم حتى يقع الطلاق الثلاث فقال ان اظهرت عند الخروج امارات الفجور
يحنث يطمع فيها كل مرتاب فحينئذ يقع الثلاث.
وسئل على بن احمد عمن حلف لا يأكل بطيخًا فاكل حدجا قال كان الوبرى
يقول ان كان وقت الصيف لا يحنث وان كان وقت الخريف او الشتاء يحنث
يحنث فى عرف بلدنا فلو أكل بلغ خربوز[7] فانه لا يحنث.

وسئلت ابا حامد عمن قال بلغ حاها وزن اكاد ماخ سباور براخى[8]

1 So B; CD بلغ ربيه‌ران; F بلغ ربيها ران فعلت كذا
2 So C; D فيندر; F فسدك
3 4 So CD; B ربيها
5 So BCD
6 B; so BC; D حكم; F ما حكام وند
7 C بلغ مربوز
8 B حاها; D بَراخى; F سناور

ان فعلت كذا ثم تزوج امرأةً ثم فعل ذلك الفعل (f. 61a) فقال لا يقع شيئٌ وانما يقع الطلاق ان لو وجد التزوج بعد الفعل. وسئل بعضهم عن رجل قال لامرأته بلغ كامت اي لو ركانى نان و بان[1] فانت طالق ثلاثًا فقال اذا كان فيه اكثر القوم (النوم؟) فانه يحنث والّا فلا وهذا صحيح بناء على ما ذكره ابو الليث فى الفتاوى فى الايمان عن ابى بكر الاسكاف ان الرجل اذا قال لامرأته ان لم اذهب بك الليلة الى منزلى فانت طالق ثلاثا فذهب بها قبل انفجار الصبح قال ان ذهب بها قبل مضى اكثر الليلة فلا يحنث والّا فلا واقامة الاكثر مقام الكل اصل كثير فى الشرع. وسئلته عن رجل قال بلغ اى بحالد فى فسدل[2] ان فعلت كذا قال يكون يمينًا لان هذا يصير كأنه قال انا كافر ان فعلت كذا وهناك يكون يمينًا كذا ههناك. وسألت ابا حامد وحمير الوبرى ويوسف بن امحمد عمن يقول بلغ اى رمضا ماخ سدا سك[3] ان فعلت كذا يكون يمينا فقال لا يكون يمينا.

(f. 62b) وسئل عمن حلف لا يتكلم كلامًا اليوم فقرأ القرآن خارج الصلاة هل يحنث فقال نعم قلت وفيه اختلاف المتأخرين قال بعضهم يحنث وقال الكرخى لا يحنث لانه لما قال كلامًا انصرف الى كلام الناس وذكر ابو الليث ان كانت يمينه بالعربية فالجواب كذلك وان كانت بالفارسية لا يحنث وهكذا الجواب فى بلادنا.

(f. 63a) وسئل بعضهم عمن يتهم زوجته على رجل فقال انت طالق ان فعلت بلغ برون واخ[4] ولا نية له هناك فعانقها الرجل المتهم بها ولم ينكر ذلك وفعاله أيحنث زوجها فقال ان امكنته من ذلك وقع الثلاث والا فلا. وسئل ايضا عن رجل قال لامرأة تحت زوج بلغ جاوزن نكاح دماخ ساور براحى[5] ان لم اتزوجك ثم الآن يريد ان يتزوج امرأةً وتلك المرأة التى حلف عليها تحت الزوج ولم يدل الحال على الفور كيف الامر هل

---

1 D نان وناك F ;باك C ;كانى تان ودال

2 C بحشاكر فى فسدك F ;بحاكد فى فسدل

3 So CD; F ماخ مبذ اسك

4 So CD; F بلخ بزرك واخ

5 C بلخ حاورن نكاح اكاد ماخ مساور براح F ;تراحى

يسعه ان يتزوج امرأة ما دامت تلك الحية فقال نعم يجوز له ان يتزوج امرأةً. وسئل على بن احمد عن حراث كان شريكه يطايبه فيضحك منه فحلف بثلاث تطليقات ان زارع بعد ذلك بلغ كانكيثا كاون اكامعه[1] وهو يقول انما اردت بذلك فى السنة القابلة فهل يصدق ام اذا استعمل باتمام عمل الحراثة التى هى داخل فيها فانه يحنث فقال لا يصدق فى التقييد بعد ما اطلق.

(f. 64a) وسئل ايضا عمن قال بلغ جاوزن نكاح اكا[2] فهن طوالق ثلاثا هل يحل له امراة يتزوجها ام كيف وبالواحدة تحل باربع وباكثر ان تتزوج الاربع جملة او الاكثر متفرقًا.

وسئل والذى عمن طلق امرأته طلقتين ثم خاصمت المرأة الرجل فقالت بلغ ناى انجيانى[3] فقال الرجل ان كنت أنا كما تزعمين فانت طالق هل يقع هذا الطلاق فقال ان عرف بالتكبر والتصلف مع الصلحاء بترك السلام عليهم وبتكاسل عن الاجابة ولا يصير على نوع اذى من جاره فهو كما قال والّا لم يحنث. قال الشيخ ابو سعيد المدمينى الذى له جمع العلوم ولو حلف ان سررتك فضر بها فقال سرنى ذلك لا يحنث ..... قلت وعندنا انه يحنث.

(f. 64b) وسئل على بن احمد عن رجل قال من قطع الغصن من شجرى فجحد القاطع فقال الحلال عليك حرام ان لم يقطع الغصن منها فقال بلغ يازيايا[4] اثنى عشر مرة هل يحرم عليه امرأته فقال ارجوا ان لا يقع الّا واحدة الّا ان ينوى ثلاثا فيقع.

كتاب البيوع:

(B f. 95a) سئلت والذى عن هذه الدراهم التى فى بلدنا احيانا المشدودة بالرصاص وتحتها الذى يقال له سلخ سنك غوتتك وانا سورماسنك[5] تدفع فى البياعات فقال يجوز ويقع البيع على الرصاص قلت وهكذا رأيت جواب الوبرى.

---

1 C كارك; F fehlt

2 So BCD; F حاورن

3 C تافي; D تابى

4 D بازيايا; F ماردانا

5 So B; F بلخ سنك غوتيك وانا سورماستيك

(f. 99a) وسئل على بن احمد عن رجل اشترى جارية وكان وجهها موشمًا وعالجوا وجهها ايضا بالذى يقال له بالغ ابو اسحا لك سد يك[1] وظن المشترى ان ذلك من حسن نفسها فلما غسل وجهها زال ذلك الحسن هل يثبت له خيار الرؤية وقد كان رآها عند الشراء على هذا الوجه فقال اذا استتر به عيبًا ونقصًا فعرف ذلك من بعد فله الرد.

(f. 99b) وسألته عن بيع الدقيق بلغ بو قروسنك[2] واسمه بالعربية خبيص فقال لا يجوز لانه صار شيا آخر لأن الدقيق فيه صار مستهلكا بخلاف ما تقدم.

(f. 101a) وسئل (والدى) ايضًا عن ام باعَتْ من ابنتها ثلثى حصتها من دار مشتركة بينهما حال صحتها وثبات عقلها وابرأتها عن الثمن ثم بعد مضى سنة قالت لابنتها لا افعل ذلك يعنى لا ابيع ذلك فقالت لها ابنتها بلغ خذيعور كاباه[3] هل ينفسخ البيع بهذا القدر ام لا فقال لا ينفسخ

كتاب الدعوى:

(B f. 123a) وسئل ايضًا عن رجل فى يده ضيعة فقال رجل ان هذه الضيعة ضيعتى ورفع صاحب اليد الى الامير فاخذها منه فقيل له لم لا ترفع امره الى نايب الشرع فقال بالح ماردار سرمعجك الح وىكن[4] اوقع فى ايدى الظلمة حتى اخذها منه هل يتضمن هذا ابطال حقه فى الدعوى فقال اذا قال ليس لى معه امر شرعى فهو برىء عن دينه وعن دعواه اذا كان غنيًا

باب ما يكون كفرًا:

(f. 138b) وسئلت (والدى) ايضًا عن الرجل قال لامرأته بلغ اي كرما وكمكين انك ربما دسك لى واري[5] فقالت نعم فقال يكفر لانه ادنى درجاته ان يجعل هذا استخفافًا وانه يكفر. وسئل ايضًا عن امرأة قالت لاخرى لماذا لا تسم

---

1 C سسد يك

2 So B

3 C حذيور كاداه; D بلغ خديفور كاداه; F كاماه

4 C سرمعجك سعل الح وَنكنْ; D بلغ ماردار سر نعجله سعل الح وَلكن; F بالغ ماردار سر نعجك ،معل الح

5 C بى وارى ..... ; D بلغ اى كنزما ..... بى واري; F تتبدك بى وارى; مى وارى

ابنتك زيتون فقالت اكره هذا الاسم فقال هذا بلغ او يامك بلى فى قدم
س[1] فقال بلغ اى بابيك وكمى سم وى افتد دوزاح حتى قديم[2] فقال
يكفر لانه استخفاف القرآن. وسئل بعضهم عن رجل قالت له امرأته
اباب ويوكام ومحورمش ما بالح واما[3] فقال الرجل لانم قالت المرءة عاريا ح
يا ارم كمى فسدك دارك بت[4] فقال الرجل هزار هزار بادر كدى بت
داربك[5] هل يكفر حتى تحرم عليه امرأته ام لا فقال كفر وتحرم عليه امرأته
كسائر المرتدين قال رضى الله عنه لان هذا يرجع الى الاستخفاف بالله
تعالى ومن استخف بالله كفر

(f. 139a) وسئل على بن احمد عن جارية قالت لسيدها لا اكون فى دارك
فقال الرجل اخرجى فانى استأجر لك دارًا فقالت زوجته لم اصبر لك
فانك تكون فى المسجد وانا اظنك عندها بلغ وكافر يد ورا مكام[6] هل
تحرم على الرجل فقال نعم تحرم قال الشيخ وعندنا لا تحرم لانها قالت
هذه الكلمة مبالغة فى صيانة نفسها عن الكفر وعن روائحه هذا معنى هذه
الكلمة عندنا.

(f. 139b) وسئل بعضهم عن معلم قال للصبى بلغ عفرا[7] وقال كرنا[8] وقال
لا يكفر لان هذا استخفاف يراد به القارى.

(f. 139b) وسئل بعضهم عن رجل يخوض فى حديث ولا يبال ويتناول ما
لا يسعه من المقال والفعال حتى قال لواحد من الرجال لا تكون الساعة

---

1 F بلغ اوبا نك بى كفى نى قدم بت ;D اوما بك بى كفى سيم بت
2 C بلغ اى بامك بى كفى سمبت دمى افيد رواح خى قدم ;D بلغ اى بامّك بى كفى سمبت دمى اقيدر رواح
3 C مابالغ واذا ;D اباب وبوكام
4 C عاىداح ىارم كمى اى فسدك ;D عاردماح ىارم كمى فسدك دارك بت دارك بت
5 C هزار بادر كدى بت دار بله ;D هوار هزار بادركدى بت داريده
6 So CD
7 So CD
8 D كرنأ ;D كرنا

بلغ بتِراخ[1] وذلك عارية فى النهار والليالى ما يوحب ذلك فقال ان عنى به بدون رايك فهو كفر وان عنى انت فيه كسائر الخلائق .... لم يكفر.

(f. 141a) وسئل عمن اسلم وهو فى ديارنا وقال ...... ان كان كذا كفرت كفر فى تلك الساعة ليتنى اسلم حتى ارثه كفر ولو قال دعنى اصير كافرًا أو قال اغتدى كافرًا او انا كافر او كدت كافرًا وخلاف فى قوله استقبلنى أمرٌ اردتُ ان اكفر وفى قوله احعلتنى كافرًا والجأتنى اليه او جئت الى الكفر وقال نحو هذا بلا اسلام وكذا بلغ با نفسد كاهر زاد هوز مكان وكات[2] قال منه لا يكتب اى لا يكتب الحفظة من هذا الرجل والصحيح انه لا يكفر فى هذا كله وقال بعضهم معناه نسبتنى الى الكفر وقد يكون ذلك شتما وفى قوله الجأتنى او جئت اليه ان قال فلم اكفر سلم فان قال فكفرت فهو كفر انزلت الله من السماء اعظام (؟) وكذا لو قال وضعته عندك او قال بلغ وخاك بت[3] وقيل يرتد ينبغى الجحود من هذا الاسلام فنيته انكر صحبة ابى بكر(؟) كفرلوده النص ما وافق المطر الان دون انكار الحكمة لم يكفر.

كتاب الاجارة:

(f. 106b) وسئل على بن احمد عن احل استأجر رجلًا سنة فقال بلغ اى راعيان يستغلان دار[4] هل يصح هذا العقد قال لا يجوز.

In diesem Buche finden sich außer diesen Sprachresten noch einige inhaltlich interessante Mitteilungen über in Ḫwārezm bestehende Rechtsgewohnheiten, über die Sitten der Ḫwārezmier, Türken und Turkmenen und deren wechselseitige Beziehungen und das Verhalten der einheimischen Herrscher zum Eigentum der Bevölkerung. Auch Mitteilungen über die Rechtsverhältnisse im Bewässerungswesen werden gegeben. In dieser Beziehung bedarf das Werk noch einer besonderen Untersuchung. Einiges von mir diesbezüglich Notierte sei bei dieser Gelegenheit hier angeführt.

---

1 D بلنغ نواح

2 D بلنغ با نفسد كاهزر ادبه هرر مكان ركان

3 D بلنغ نخال بت

4 C بلنغ اى راعيان يشتغلّان دار ;D بلنغ اى راعيان سغلان دارا

كتاب الغصب والضمان:

(B. f. 78a) وذكر البقالى فى الغصب واذا كسر عصًا او حرق ثوبًا ضمن النقصان فان صار بحيث لا ينتفع به عصًا انما صارت حطبا او وتدًا او حلالًا فله ان يضمنه القيمة ويتركها. وروى الحسن انه لا شىء مع الامساك قلت وهذا حجة فى واقعة بلدنا وهو ما يأخذه الاتراك من الجذوع والعوارض وسائر الخشب ثم يكسرونها كسرًا فاحشًا نهم لا يملكونها ولا ينقطع حق المالك ولم يتعرض هنا انه اذا كان المغصوب يزداد قيمته بالكسر وينبغى ان لا ينقطع ايضًا فان السرخسى ذكر فى الهبة فى آخر باب العطية وان وهب له جذوعًا فكسرها وجعلها حطبًا فله ان يرجع بها لان هذا نقصان فى العين . . .

كتاب البيوع:

(f. 92a) وسئل ابو حامد عمن له جوسق واشجار على ارض موقوفة جاء انسان وادعى عليه ان الجوسق والاشجار ملكى فقبل ان يقيم البينة باع المدعى عليه تلك الاشجار والجوسق من تركى على وجه الحماية وشرط فى البيع ان يدفع هذا المدعى فلاا دفع يرد البيع على البايع هل يصح هذا البيع مع هذا الشرط فقال لا يصح قيل له فاذا باع ذلك التركى بعد ذلك تلك الاشجار والجوسق من المدعى هل يصح البيع الثانى وهل يعرف الحال بينهما اذا لم يقبض التركى المبيع حتى باعه وبينما اذا قبضه فقال البيع الثانى صحيح بعد القبض ولا يصح قبل القبض.

(f. 103b) وسئل ابو الفضل ايضًا عن اهل خوارزم جرت العادة فيما بينهم انهم يشترون سلعة بدينار ثم ينقدون ثلثى دينار محمودية او ثلثى دينار وطموخ نيسابورية ويقولون انما اردنا بالدينار هذا القدر هل تقرر هذه المواضعة شرعًا ام تكون الزيادة دينًا عليهم فقال يجرى على المواضعة.

كتاب الاجارة:

(f. 106b) وسئل على بن احمد ايضًا عن رجل استاجر تركمانًا ليحمل له هذا الدبس من مرو الى بلخ فلما بلغ وسط الطريق كان فيها قنطرة وفيها حجر فلما ان اراد ان يمر به ليعبر سقطت رجله فيه وتلف الدبس وتلك القنطرة مما تسلك مع هذا الحجر هل يضمن التركمان او لا فقال يجب الضمان على التركمان الذى كان يستعمله. وسئل عنه ايضًا يوسف بن محمد فاجاب به كذلك.

كتاب الاقرار:

(f. 130b) وسئل على بن احمد عن رجل قال لامرآته ان كلمت جاريتى بلتركية
فانا اطلقك ثلاثا بعدنك فكلمتها ثم بلغا الى كاتب الصك فقالت المرآة للكاتب
انه طلقنى ثلاثا ولم يستمع الكاتب الزوج فكتب لها صكا بغير اذن الزوج
لا يقع عليها شىء وان كتب لها صكا بالثلث وقد اذن الزوج للكاتب بكتبه
الصك مطلقا غير مقيد ففيه اختلاف المشايخ.

كتاب الرهن:

(f. 134b) وسئلت يوسف بن محمد عن الدار المرهونة اذا غصبها انسان واتلف
حزأً منها او كلها كالحادثة التى وقعت فى بلادنا حال قدوم السلطان فقال ان كان
مأذونا له فى الانتفاع وهو يسكن معهم فيما استهلكوا يكون من الراهن لانه
متى ما دام متفقا (= منتفعًا) بها فليست برهن وان لم يكن مأذونًا فى الانتفاع
او كان مأذونًا غير اخرجوا منها ما استهلكوا فانه يضمن المرتهن ذلك.

Die ḫwārezmischen Sätze des oben angeführten Glossars des Zamaḫšarī finden sich nur in der Hs. 1149 der Konstantinopler Bibliothek Bešīr Āġā. Sie ist Ende Rabīʿ I 797 in Ägypten von einem dort lebenden ḫwārezmischen Gelehrten Aḥmed Ibn Muḥammed, genannt Šams al-Ḫīwaqī (cod. الخيو) oder Ḫaiwaqī (cfr. Jāqūt, s. v. خيوق) al-Kubrawī al-Ḫwārezmī geschrieben. Daß dagegen das Werk *Muqaddimat al-Adab* des Maḥmūd as-Serājī al-Gülüstānī, eines Freundes und Kollegen des genannten Šams al-Ḫīwaqī, das im Jahre 739 d. H. in Urgeng (also in Nordḫwārezm) in der Medrese des Emīr Qūṭlūġ geschrieben wurde, nur türkische und persische Glossen enthält, während das Werk unseres Gelehrten, der nach Ḫīwa, also nach Südḫwārezm, zuständig ist, neben türkischen und persischen auch ḫwārezmische Glossen bringt, ist sehr merkwürdig. Unser Gelehrter sagt, nach Beendigung der Abschrift des Abschnittes über die Zeitwörter habe er sein Exemplar mit den von ḫwārezmischen Arabisten durchgesehenen Exemplaren verglichen (فرغ من التصحيح والمقابلة بنسخة مصححة مقابلة بنسخ علماء خوارزم المتبحرين فى علم العربية العبد الفقير . . . شمس الخيوق الكبروى الخوارزمى). Er hat an einigen Stellen die ḫwārezmischen Wörter sorgfältig mit Lesezeichen versehen und dabei auch die besonderen, nur dem Ḫwārezmischen eigentümlichen Zeichen berücksichtigt. Auch da-

durch übertrifft dieses Werk die *Jatīmat ad-Dahr* an Wert. All das legt nahe, daß der Autor das Ḫwārezmische selbst noch gekannt hat. Wenn dem so ist, dann sehen wir, daß es in Südḫwārezm sogar noch in der ersten Hälfte des 8. Jhdts. Leute gegeben hat, die das Ḫwārezmische verstanden haben. Die in den von Šams el-Ḫīwaqī geschriebenen Exemplar enthaltenen 13 Stellen, an denen ḫwārezmische Wörter und Sätze mitgeteilt werden, sind die folgenden:

1) خَنَّقَهُ وهو المُتَخَنِّقُ — خبه كردن. اى خبه كردش — ياوذژ ياك مينخ اوخ

2) اَلصَّفْقَةُ — دست بر دست زدن — ياو يكرخ

3) رَوَّبَ اللَّبَنَ — ماست كرد شيررا — منبازيدان اى خوفحى

4) كَوَّمَ التُرَابَ — — كُرتخ ناواسّيدْ

5) انْهَمَكَ فى الامر — دور اندر شد در كار — زفرك واحايت

6) تَلَكَّأَ من الامر — پاى كشيد از كار — داغر يوزاميد مسّاخيد

7) اِسْتَلَذَّهُ — بامزه شمرد اورا — مذّحى ماست تبرى مسكنداخ

8) كوكى الصبيان — برموزه بازى كردند كودكان لعبوا بالدّوداة وهى الارجوحة وهى الدّوداة — واين برموزه — خاوازك
تركى سليتجاق

9) عَقَدَ الحِسَابَ عقدًا = كرفت بانكشتان شماررا | اى غقدن اى بخماران
وهى عقود الحساب = واين كرفتهاى حساب |
تبرى وىخ سدخ مزارخ

10) حَرَقَ القَصَّالُ الثَّوْبَ حَرقًا -- بسوزانيد كازر جامهرا بركوفتن — ثاويداه فاكوذاك

11) حَشّهُ حَشًّا = بكشت اورا يا بدانست اورا = وازنداه واباپا واريده بالخوارزمية

12) كَلِفَ كَلَفًا — قصر انفه = هموار بينى شد — زنًّ ناخ پاروزد

13) اَمْرَعَ المَوْضِعُ — بسيار گياه شد جاى — تانخيد فى كذقك ابنج

Bei der im folgenden mitgeteilten Transkription der ḫwārezmischen Wörter wird ا durch a, ـَ durch e, و durch w, وْ durch ŵ, خ durch ḫ, خ̂ durch x̂, ث durch s̱, ڤ, ڤ̂ durch f, ذ durch ẕ, ز̂ durch ẓ, غ durch ġ wiedergegeben.

1. jawzẓ jak minx̂ aoḫ (= oḫ) „er erstickte ihn und er ist erstickt"; pers.: „er erstickte ihn; wo man erstickt" (WETZSTEIN ٢١٣; 69).

2. jaŵ ikrḫ . . . . „Beifallklatschen"; pers.: „Hand auf Hand schlagen" (WETZST. ٢١٣; 133).

3. mnbazidan ai (= i) ḫof̂x̂i . arab. u. pers.: „er machte die Milch zu Sauermilch" (WETZST. ٢٢١; 93).

4. kotx̂ nawasejjid . . . . . nur arab.: „er häufte die Erde zu einem Haufen an" (WETZST.: fehlt).

5. zf̂rk wax̂ajt. . . . . „er hat sich in eine Sache eingelassen"; pers.: „er drang tief in die Sache ein" (WETZST.: fehlt).

6. jaġr jozamijed messax̂ide . „er zog sich von der Sache zurück"; pers.: „er zog den Fuß aus der Sache" (WETZST. ٢٤٩; 218).

7. mddx̂i mast tbri msкndax̂ . arab. u. pers.: „er hat es als schmackhaft befunden" (WETZST. ٢٧٤; 215).

8. ḫawaẓk . . . . arab. u. pers.: „Schaukel" (WETZST.: fehlt).

9. ai (= i) ġ̂fdn ai (= i) bḫmaran tbri wsx̂ sdx̂ mzarx̂ . . . arab. u. pers.: „er machte mit den Fingern die Rechnung, und es sind gerechnete Rechnungen" (WETZST. ٨٩; 160).

10. S̱awiidah fakkundak . . . arab. u. pers.: „der Wäscher hat die Wäsche verbrannt“ (sc. mit dem Bügeleisen) (WETZST.: fehlt).
11. wazndah wabaja waridh (waride?) . . . . arab. u. pers.: „er tötete ihn“ oder „er kannte ihn“ (WETZST. ١٣٧; 46).
12. znn nax̂ paruzd. . . . . . arab. u. pers.: „seine Nase war eingedrückt (flach oder kurz)“ (WETZST. ١٦١; 80).
13. tanx̂id fi kzf̂k abnǧ . . . . arab. u. pers.: „es wuchs viel Gras an dem Orte“ (WETZST. ١٩٢; 224).

Wenn die zahlreichen in Europa und im Orient vorhandenen Hss. der *Muqaddimat al-Adab* noch einmal aufmerksam nachgeprüft werden, wird sich vielleicht zeigen, daß — wie man es vermuten darf — das Werk ebenso viele ḫwārezmische Glossen als türkische und persische Glossen enthält. Dadurch würde natürlich die Zahl der uns überlieferten ḫwārezmischen Wörter und Sätze wesentlich vermehrt werden.

RATIONALISMUS UND TRADITION IM MOḤAMMEDANISCHEN RECHT.

Die am meisten juridische der muslimischen Rechtsschulen.

VON

BRUNO DUCATI (Rom).

Unter den abendländischen Schriftstellern ist es zur Gewohnheit geworden, sich die vier muslimischen Rechtsschulen, sowohl selbständig als auch in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung betrachtet, ungefähr in folgender Weise vorzustellen.

Man pflegt die ḥanbalitische Schule, welche die jüngste ist, als die rückständigste, das ist als die letzte Schule der heftigen und unversöhnlichen traditionalistischen Reaktion anzusehen.

Die beiden älteren Schulen, die ḥanafitische und die mālikitische, waren die beiden divergierenden Schulen, die erstere auf den Rationalismus und die letztere auf die Überlieferung gegründet.

Die ihnen folgende šāfi'itische Schule wäre als eine Versöhnung jener beiden Richtungen vorzustellen, um so beinahe zu einer Verschmelzung der beiden sogenannten "Vernunftschluß"- (*ra'y*) und "Überlieferungs"- (*ḥadīṯ*) Schulen zu gelangen.

Der Natur und dem Zwecke dieses Aufsatzes gemäß haben wir uns hier nicht mit der ḥanbalitischen Schule zu beschäftigen. Abgesehen davon, daß sie sich seit langem in fortdauerndem Verfall und gegenwärtig auf einer viel niedrigeren Stufe als die anderen befindet, ist sie nicht nur eine Rechts-, sondern auch eine Theologie-Schule, welche sich nicht nur der Anwendung der menschlichen Vernunft bei der Verarbeitung des Rechts widersetzt, sich vielmehr gegen jede Spekulation über die göttlichen Dinge, somit über den Qor'ān und die Traditionen auf das heftigste empört. Auch ist sie eher eine Schule der Traditionen als eine wirkliche Rechtsschule.

Übrigens war sie die einzige Rechtsschule, welche auf den politischen Kampfplatz herabstieg und gegen die Rationalisten, wie es die Mu'taziliten waren, sowie gegen alle Dialektiker, auch die den Rationalisten feindlichen, wie die Aš'ariten, viele Jahre hindurch mit wechselndem Glück heftig und hartnäckig stritt.

Schließlich ist unter den vier genannten Schulen diese auch die im Abendland am wenigsten bekannte und studierte, und nur ganz wenige ihrer Schriften sind uns zugänglich.

Ebensowenig wollen wir uns hier mit der šāfi'itischen Schule beschäftigen, weil wir hier nur die extremen Richtungen der Rechtsschulen und ihre exakten Ergebnisse in Betracht zu ziehen wünschen. Diese Schule, welche die beiden Extreme zu vereinigen suchte, was ihr übrigens nur zum Teil gelang, wird uns also keinerlei Interesse zu bieten vermögen. Deshalb werden wir uns nur auf die ḥanafitische und die mālikitische Schule und die beiden großen und wohl unterschiedenen Strömungen, die sie kennzeichnen, beschränken.

Da die ḥanafitische Schule von einem Perser (Abū Ḥanīfa † 150/767) begründet wurde, konnte sie nur spekulativen Charakter haben. Man hat sie sich wirklich wie eine verwegen reformierende Schule vorgestellt, welche sich den theoretischen, politischen und sozialen Bedürfnissen anpaßte und deswegen den konkreten Gegebenheiten weniger sorgsam, wenn nicht gar sorglos gegenüberstand. Indem sie die Traditionen fast gänzlich zurückwies, wollte diese Schule das Recht unter einem überwiegend philosophischen Gesichtspunkt betrachten, und da sie bestrebt war, auf die Ursachen und Beweggründe zurückzugehen, versuchte sie aus diesen die Beweise der juristischen Wahrheiten herauszuziehen, so daß daraus ein philosophisch vollständiges und vollkommenes System hervorgegangen ist.

Dagegen gewährte die mālikitische Schule, welche von einem Bewohner (Mālik † 179/795) der Prophetenstadt Madīna gegründet wurde, aller sich auf den Propheten beziehenden Tradition einen unbeschränkten Vorzug; und nur wenn die Traditionen fehlten, erlaubte sie, daß man für besondere Begebenheiten die Vernunft zu Hilfe nahm, jedoch eingezwängt in die Form des Analogieschlusses (*qiyās*). Daraus folgte für sie die größtmögliche Nachahmung des ursprünglichen Islām.

So erklärt sich die allgemeine Vorstellung, daß diese Rechts-

schule übertrieben konservativ sei, und, als wäre es eine unerlaubte und ruchlose Handlung, es streng vermeide, die alten Gesetze der Ahnen zu erweitern oder abzuändern, und folglich notwendig zu einem minder juristischen, weil mit religiösen Begriffen verbundenen System führen mußte.

Im Gegensatz dazu ist betreffs der ḥanafitischen Schule die Auffassung vertreten worden, daß sie dem Fortschritt und der Zukunft mehr offenstände, weil sie sich bemühte, mit einer logischen und der neuen, so schnell gewachsenen und mächtig gewordenen Gesellschaft entsprechenden Methode ein Gesetzsystem vorzubereiten. Man glaubte also annehmen zu dürfen, daß diese Schule ein weit juristischeres Rechtssystem als die andere liefern mußte, welches von Fesseln und Einwirkungen, die mit dem Rechte nichts zu tun haben, freier wäre.

Wenn auch die Ausgangspunkte dieser Argumentation zutreffend sind, so ist es doch der Zweck vorliegender Arbeit, zu beweisen, daß die wirklichen Ergebnisse gänzlich entgegengesetzt sind und daß die Stellung der beiden Schulen, was die Juristizität des Systems angeht, genau umgekehrt ist.

Bevor wir die beiden Systeme in ihrer praktischen Äußerung als positives Recht (*furū' al-fiqh*) beobachten, wird es nicht ungelegen sein, den der Festlegung dieser Systeme vorhergehenden Zeitraum, d. h. die Periode der Ausbildung und Entwickelung des muslimischen Rechtes (*fiqh*) kurz zusammenzufassen.

Moḥammed hatte im Qor'ān nur einige ungeordnete und für die muslimische Gesellschaft ganz ungenügende gesetzgeberische Elemente erlassen. In Wirklichkeit hatte sich aber jene Gesellschaft, zwanzig Jahre nach seinem Tode, von der Großen Syrte bis zum Oxus verbreitet und Arabien, Palästina, Syrien, Mesopotamien, Persien, Armenien, Ägypten und Lybien zu einem einzigen Reiche vereinigt, indem sie sich über die beiden älteren und noch herrschenden Kulturen, die byzantinische und die persische, lagerte.

Um für ein solches Reich Gesetze zu schaffen, wäre es nicht einmal zureichend gewesen, alle Überlieferung über den Propheten zu sammeln, d. h. die überlieferten, durch göttliche Eingebung bewirkten prophetischen Entscheidungen in den Fällen, für welche die qor'änische, von Gott enthüllte Entscheidung fehlte, in einem Rechtskodex zusammenzufassen. Für die ganze unendliche Menge

der in einer weit ausgebreiteten, verschieden gearteten und fortgeschrittteneren Gesellschaft, als es jene Mohammeds war, immer auftretenden neuen Begebenheiten wurde man vielmehr gezwungen, aus dem Qor'ān und der Tradition, d. h. aus den einzigen rechtmäßigen und erlaubten Quellen, alle notwendigen Gesetzesregeln herauszuziehen, und zwar durch Anwendung der Vernunft.

Wenn aber gänzlich frei und fessellos geblieben, hätte die Vernunft in einem geographisch und sozial so ausgedehnten Gebiet zu Exzessen geführt, wäre sie nicht in der Form des "Analogieschlusses" (*qiyās*) diszipliniert, d. h. in die von den älteren Quellen für damals vorhandene Begebenheiten schon sanktionierten Entscheidungen zur Anwendung für die neuen Fälle gezwungen worden. Und diese Anwendung wurde nicht nur durchgeführt, indem man sich auf die materielle Ähnlichkeit der Fälle stützte, sondern auch, indem man auf ein gemeinsames ursprüngliches Motiv (*'illah*) zurückging, welches beide Begebenheiten, die alte und die neue, leiten sollte. Auf diese Weise erforschte man den Grund und den Geist des Gesetzes.

Diese Vernunftarbeit wurde dann einer zweiten Beschränkung unterworfen, nämlich der, daß der Analogieschluß den einstimmigen Beifall, den "Consensus" (*idjmā'*) aller Juristen der Epoche und der Schule erhalten mußte. Für die Begebenheiten, die der "Consensus" nicht entschieden hatte und die doch entschieden werden sollten, blieb noch immer die Analogiearbeit. So wurden den zwei alten Quellen, den Mutterquellen Qor'ān und Tradition, die zwei neuen oder minderen Quellen, der "Consensus" und die "Analogie", hinzugefügt.

Nachdem die Grenzen bestimmt waren, innerhalb welcher die Rechtsausarbeitung ausgeführt werden sollte, offenbarten sich sofort innerhalb dieser Grenzen die zwei divergenten Richtungen, welche die beiden hier betrachteten Rechtsschulen leiteten.

Die Richtung, welche als rationalistisch definiert werden kann, bediente sich der breitesten Anwendung der zwei minderen Quellen, und auf diese Weise gelangte sie zu ideell vollkommenen, befriedigenden und harmonischen Bildungen. Da die traditionalistische Richtung hingegen diese Verquickung der menschlichen Vernunft mit der durch den Propheten den Menschen übertragenen göttlichen Offenbarung und Eingebung ablehnte, wollte sie diese Mitwirkung möglichst herabmindern, wenn möglich ganz abschaffen, und sich auf das reine Gotteswort beschränken.

Aber das Gotteswort war ganz und gar nicht ausreichend, und Moḥammed hatte keine Richtschnur gegeben, nach der man die zukünftigen Begebenheiten behandeln konnte, von denen niemand geahnt hatte, daß sie so nahe, zahlreich und verschiedenartig sein könnten. Nicht einmal ihre Natur hatte man sich vorstellen können.

Daher schien die These der Traditionalisten hoffnungslos und wegen Mangel an Munition zur Kapitulation bestimmt.

Aber wenn der Qor'ān auch ewig und unveränderlich ist, so gilt doch glücklicherweise nicht dasselbe für die Masse der dem Propheten zugeschriebenen Traditionen; und diese unbestimmte und elastische Masse vermehrte sich immer mehr, sei es in guter oder in schlechter Absicht, infolge politischer Erfordernisse und Ziele, sowie sozialer und juristischer Bedürfnisse, so daß sie zur Lawine anwuchs.

Wie früher gegen den übermäßigen Gebrauch des *ra'y*, so wurde man nun gezwungen, gegen jenen des *ḥadīṯ* eine Abhilfe zu schaffen. Und als Rettungsmittel entstanden so die Traditionssammlungen, bearbeitet unter Zugrundelegung einer strengen Prüfung der Überlieferer und der Texte, so daß diese Sammlungen kanonisch wurden, und nur die in ihnen gesammelten Traditionen anerkannt waren.

Aber schon lange waren so viele Traditionen entstanden und angenommen worden, wie ausreichend waren, um ein so kräftiges Rechtssytem wie das mālikitische aufzubauen, und dabei doch mit einem sehr mäßigen Gebrauch der zwei minderen Quellen die bis in unsere Zeit notwendigen Normen im Voraus abzuleiten.

Während also die Rationalisten, d. h. die ḥanafitische Schule, in das muslimische Recht den Fortschritt öffentlich und freimütig hineintrugen, kamen die Traditionalisten, d. h. die mālikitische Schule, zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn auch auf eine unbewußt listige und mit dem Schleier der Andacht und der religiösen Tadellosigkeit maskierte Weise.

Folglich dürfen wir uns nicht wundern, wenn eine Auffassung entstanden ist, welche von allen, die nicht tief in das muslimische Recht eingedrungen sind, geteilt wird, nämlich daß die ungebundene Vernunftarbeit ein genaueres und juristischeres Ergebnis liefern mußte, als eine Rechtstätigkeit, welche von religiösen Besorgnissen gebunden und gegen den Willen der Ausarbeiter selbst und ohne ihr Wissen sich entfaltet hatte.

Das Gegenteil ist richtig und ganz natürlich, da die wenigen

und genial verwegenen Vernuftarbeiter nur einzelne Männer und deshalb mehr dem Irrtum unterworfen waren, als eine ganze soziale Gruppe, wenn wir die Traditionalisten so bezeichnen dürfen. Tatsächlich arbeiteten die letzteren der Natur und den Bedürfnissen der sie umgebenden Gesellschaft gemäß, geleitet von dem unbewußten Instinkt der Individuen, die von einem strengen, ihnen allen gemeinsamen und unverletzlichen Gesetze regiert wurden.

Das mālikitische Rechtssystem ist weit mehr juristisch, menschlich, fortschrittlich, moralisch und gleichzeitig mehr moḥammedanisch als das ḥanafitische. Und dieser Tatbestand, welchen bisher niemand bemerkt hat, wird offenbar werden, wenn wir in aller Kürze einen Vergleich der beiden Systeme durchführen und ihre Ungleichheiten betrachten.

Solche Wertungen und Vergleiche darf man gewiß nicht auf eine Prüfung theoretischer Grundsätze oder auch historischer Zufälligkeiten basieren, sondern nur auf Tatsachen, und das sind in diesem Falle die von jeder der beiden Schulen festgesetzten Normen.

Dieser rasche Überblick über das ganze Gebiet jenes Teiles des *fiqh*, der allein, nach okzidentaler Auffassung, echt juristisch ist, wird uns zeigen, daß die mālikitische Schule, in einer eindrucksvollen Mehrheit, ja vielleicht in der Gesamtheit ihrer Abweichungen von der ḥanafitischen, was ihre juristische Auffassung und ihre logische Schärfe betrifft, bei weitem höher steht als diese. Die Fälle, wo das Gegenteil vorzuliegen scheint, sind demgegenüber fast zu vernachlässigen, und sehr wahrscheinlich würden sie nach einer tieferen und ausführlicheren Prüfung unsere Behauptung bestätigen.

Man beachte, daß der Ausdruck Rationalismus hier ausschließlich im juristischen Sinne verstanden werden muß.

Bevor wir diesen Vergleich zwischen den beiden Rechtsschulen einleiten, wollen wir bemerken, daß wir unter "Recht" im objektiven Sinne das Instrument verstehen, welches von einer menschlichen Gemeinschaft benutzt wird, um der Idee der Gerechtigkeit gemäß leben zu können, was die notwendige Bedingung für ihr Bestehen und ihren Fortschritt bildet. Nun besitzt das Recht, wenn auch in verschiedene Formen gekleidet, immer ein einziges Fundament, die Idee der Gerechtigkeit, die, trotz unvermeidlicher Nüanzen, bei allen Völkern wesentlich dieselbe ist. So wollen wir den Wörtern "gerecht" und "juristisch" hier eine allgemeine Be-

deutung zuschreiben, obgleich diese in den verschiedenen Kulturen in verschiedener Weise ausgedrückt wurde.

In diesem allgemeinen Sinne der "Gerechtigkeit" wird gewiß niemand bestreiten, daß einige Fälle von der māliktischen Schule auf eine logische und natürliche Art entschieden worden sind, hingegen von der ḥanafitischen in einer Weise, die wir sogar als ungereimt bezeichnen können.

So z. B.: Bei den Mālikiten sind das Darlehen und das Gebrauchslehen an die ausbedungene Frist gebunden, während für die Ḥanafiten der Verleiher zu jeder Zeit die Sache von seinem Schuldner zurückfordern kann.

Wenn nur einer der Erben die Schuld des *de cuius* anerkennt, ist es natürlich und gerecht, daß er nur seine proportionale Quote dieser Schuld bezahle, wie die Mālikiten festsetzen, und nicht die ganze Schuld, wie die Ḥanafiten fordern.

Weiter schreibt die mālikitische Schule folgendes vor:

Im Falle gerechter Notwehr kann der Angreifer keinerlei Schadenersatz für den ihm vom Angegriffenen zugefügten Schaden beanspruchen; — der zwangsweise Verkauf und das zwangsweise Repudium sind ungültig; — alle Vorteile, die der widerrechtliche Aneigner aus der angeeigneten Sache gezogen hat, müssen ihm zur Last gelegt werden; — niemand darf sein Eigentum derart benutzen, daß dem Nachbarn daraus ein Schaden entstände (alterum non laedere). Das Gegenteil aller dieser Gebote kann wohl als absurd angesprochen werden, und doch sanktioniert die ḥanafitische Schule alle solche Ungereimtheiten.

Desgleichen: während die mālikitische Schule festsetzt, daß der absichtliche Sohnesmörder als Mörder bestraft wird, spricht ihn die ḥanafitische von dieser Strafe frei, obschon nichts was der "manus" und dem "jus vitae et necis" des älteren römischen Rechtes zu vergleichen wäre, im muslimischen gefunden werden kann.

Auch scheint es natürlich, mit den Mālikiten dafür zu halten, daß die Rechte der Verkaufsoption, der Präemption und auch der Verleumdungsverfolgung auf den Erben übertragen werden sollen; daß auch die in Absicht der Verleumdung vollbrachte verleumderische Insinuation bestraft werden soll; daß derjenige, welcher leugnet, ein Depot erhalten zu haben, als ein Dieb verurteilt, und der durch Irrtum ehebrecherische Blinde freigesprochen wird. In allen diesen Fällen folgen die Ḥanafiten einer entgegengesetzten Auffassung.

Aus den wenigen Beispielen, die wir noch bringen wollen, wird hervorgehen, wie oft die Meinung der ḥanafitischen Schule mit dem "gesunden Menschenverstand" in schreiendem Widerspruch steht.

Wenn zwei Zeugen bei Gericht aussagen, daß Caius des Sempronius Schuldner ist und über den Betrag der Schuld nicht übereinstimmen, so nehmen die Mālikiten das Zeugnis für die mindere Ziffer an. Dagegen behaupten die Ḥanafiten, daß beide Zeugnisse abzuweisen sind. Da aber im Zeugnis für das Ganze auch das Zeugnis für den Teil mit inbegriffen ist, so ist es klar, daß bei nicht allzugroßem Mißverhältnis die geforderte Übereinstimmung zweier Zeugen für die mindere der zwei Summen erreicht ist. Die Ḥanafiten aber sind der entgegengesetzten Anschauung in einem anderen Falle, wo die Übereinstimmung der Zeugnisse wirklich nicht vorzufinden ist:

Die Fornicatio muß von vier Zeugen bestätigt sein. Nun erklären die Ḥanafiten, im Gegensatz zu den Mālikiten, daß das Verbrechen bewiesen sei, auch wenn die Aussagen von zwei Zeugen über den Ort des Verbrechens den diesbezüglichen Aussagen der beiden anderen widersprechen. Wahrscheinlich werden die ḥanafitischen Rechtslehrer die Geschichte der keuschen Susanne niemals gelesen haben.

Ein anderer Fall:

Es ist eine der Bedingungen des Diebstahls, daß das gestohlene Objekt von einem Aufbewahrungsort entwendet wird, der *ḥirz* genannt ist. Die Mālikiten wollen, daß dieser *ḥirz* für die verschiedenen Objekte verschieden sei; die Ḥanafiten jedoch meinen, daß jeder Ort, worin man seine Sachen aufbewahrt, als ein *ḥirz* für alle Dinge betrachtet werden kann. So würde für sie z. B. ein kostbarer Fingerring sich auch in einer Krippe im *ḥirz* befinden.

Es folgt eine lange Reihe von Fällen, in denen die mālikitische Entscheidung ohne Zweifel juristischer scheint als die ḥanafitische:

> Die Teilung des Gemeingutes ist immer erlaubt (bei den Ḥanafiten: dann nicht, wenn sie die Fordernden schädigen kann).
>
> Das Optionsrecht, welches aus redhibitoren Fehlern fließt, wird beim Verkauf immer gewährleistet (bei den Ḥ.: nur wenn es ausbedungen wurde).

Die wegen redhibitorer Fehler erfolgte Zurückstellung des gekauften Objekts muß der Anzeige sogleich folgen (bei den Ḥ.: man kann sie ausführen, wann man will).

Der Besitzer kann seine Waren, die sich bei dem Insolventen befinden, zurückfordern (bei den Ḥ.: er ist zusammen mit allen Gläubigern dem Konkurs unterworfen).

Der Mandatar soll nur unter gewissen Regeln für den Mandanten verkaufen (bei den Ḥ.: er kann tun, wie es ihm beliebt).

Der Mandatar kann nicht für sich selbst kaufen, was er zu verkaufen beauftragt ist (das Gegenteil bei den Ḥanafiten).

Es wird eine Frist gewährleistet, um das Präemptionsrecht auszuüben (bei den Ḥ.: es muß sogleich ausgeübt werden).

Es ist erlaubt, für einen anderen zu kaufen und zu verkaufen, mit Vorbehalt seiner Einwilligung (bei den Ḥ.: nur kaufen).

Der Depositär, welcher behauptet, das Depot zurückgegeben zu haben, muß es beweisen (bei den Ḥ.: seine einfache Angabe ist ausreichend).

Der Mietkontrakt ist für beide Parteien verpflichtend (bei den Ḥ.: der Mieter kann in einigen, sogar von ihm selbst abhängigen Fällen ihn lösen, z. B. wenn er keine Waren mehr hat um sie in dem gemieteten Laden unterzubringen).

Der Mieter muß die Miete bezahlen, auch wenn er die gemietete Sache nicht benutzt (bei den Ḥ.: er hat zu bezahlen, nur wenn er sie gebraucht).

Der Mieter eines Tieres ist dafür nur im Falle, daß eine Schuld von seiner Seite vorliegt, verantwortlich (bei den Ḥ.: er soll auch im Falle höherer Gewalt verantwortlich sein).

Dasselbe gilt für den Pfandnehmer.

Wenn die Parteien in der Beschreibung des verlorenen Pfandes übereinstimmen, muß man sich an die Sachverständigen wenden (bei den Ḥ.: man verläßt sich auf den Eid des Pfandgebers).

Der Besitzer ist für die Beschädigungen verantwortlich, die seine Tiere auch bei Nacht in seiner Abwesenheit und ohne seine Schuld verüben (bei den Ḥ.: er ist nicht verantwortlich).

Wer unfreiwillig einen anderen tötet, kann auch von ihm erben, mit Ausnahme des Blutpreises (bei den Ḥ.: er kann nichts erben).

Die Wiedervergeltung wird für alle Arten des Mordes verlangt (bei den Ḥ.: nicht, wenn man durch Ertränken oder Steinigung getötet hat).

Die Wiedervergeltung wird auch jenem auferlegt, welcher den Angegriffenen festhielt (bei den Ḥ.: nur demjenigen, der den Hieb ausführte).

Der Diebstahl jeder Art von Objekten wird durch Handabschneiden bestraft (bei den Ḥ.: nicht wenn man Fisch, Wildpret und Holz stiehlt).

Auch wenn der Dieb oder der Bestohlene nicht Muslim ist, wird der Diebstahl durch Handabschneiden bestraft (die Ḥanafiten bestrafen ihn in diesem Fall nicht auf diese Weise).

Die Sodomie wird mit dem Tod bestraft (bei den Ḥ.: nur, wenn der Verbrecher rückfällig ist, während bei Fornicatio diese Rücksicht nicht genommen wird).

In den familiären Beziehungen schreiben die Mālikiten, im Gegensatz zu den Ḥanafiten, folgendes vor:

Nur wenn genügende Mittel vorhanden sind, ist es gut, eine Ehe abzuschließen (bei den Ḥ.: es ist immer gut).

Die Gattin hat das Recht auf Lösung der Ehe bei fast allen schwereren physischen Defekten des Gatten (bei den Ḥ.: nur bei wenigen).

Die Gattin eines absens muß vier Jahre lang seine Rückkehr erwarten (bei den Ḥ.: sie muß warten, bis der Gatte das Alter von hundert Jahren erreicht hat).

Wenn nach dem Termin von vier Jahren der Gatte zurückkehrt und seine Gattin wieder verheiratet antrifft, ist die zweite Ehe gültig, und der erste Gatte wird nicht als Vater der Kinder betrachtet, welche aus der zweiten Ehe entsprossen sind (das Gegenteil bei den Ḥ.).

Wenn die Ehe nicht vollzogen ist, wird die Vaterschaft für die sechs Monate nach der Hochzeit geborenen Kinder nicht angenommen (das Gegenteil bei den Ḥ.).

Die von ihrem Gatten gesetzlich getrennte Mutter muß trotzdem ihre Kinder stillen (nicht bei den Ḥ.).

Der Gatte hat seine Frau nur dann zu erhalten, wenn er das ehefähige Alter erreicht hat (bei den Ḥ.: immer).

Der Gatte hat seine Frau auch dann zu erhalten, wenn sie sich auf einer nicht obligatorischen, aber von ihm gebilligten Reise befindet (nicht bei den Ḥ.).

Der Erbe schuldet Alimente nur einigen Verwandten des *de cuius* (bei den Ḥ.: einem viel weiteren Verwandtenkreise).

Die unwiderruflich verstoßene Frau gewinnt ihre vollkommene Bewegungsfreiheit zurück (die Ḥ. legen ihr gewisse Beschränkungen auf).

Der Vormund darf nicht das Vermögen seines Mündels als Pfand für seine eigenen Schulden benutzen (bei den Ḥ.: er darf).

Auch auf anderen Gebieten sind die Mālikiten viel humaner als die anderen:

Dem Abtrünnigen wird vor seiner Hinrichtung eine gewisse Zeit zur Buße gewährt.

Die verwundeten Rebellen werden nicht hingerichtet.

Der Blutpreis wird unter den Zahlungspflichtigen nicht in gleiche Quoten, sondern der Zahlungsfähigkeit der einzelnen entsprechend geteilt.

In allen diesen Dingen dekretieren die Ḥanafiten das Gegenteil.

Außerdem gilt es bei den Ḥanafiten nicht als Pflicht, die Tiere zu pflegen und nicht zu mißhandeln, sondern wird als bloße Ermahnung ausgesprochen.

In Steuerangelegenheiten liefert die mālikitische Schule viel logischere und naheliegendere Normen als die ḥanafitische:

Der Abtrünnige schuldet die Steuer für den seiner Apostasie vorhergehenden Zeitraum.

Auch der Minderjährige und der unter Aufsicht Stehende muß die Steuer bezahlen.

Die Erben haben für die Steuer aufzukommen, die der Verstorbene nicht entrichtet hatte.

Die Warensteuer muß nur bei Verkauf der Waren bezahlt werden und nicht für die Zeit, während deren sie im Magazin lagern.

Die Steuer auf Kredite soll nicht vor deren Einlösung entrichtet werden.

Das Steuerjahr wird nicht unterbrochen, wenn man das besteuerte Objekt absichtlich zerstört.

Der säumige Steuerzahler hat die Steuer zu bezahlen, auch wenn er während der Verzögerung seine Güter verliert.

Man darf sich der Steuerpflicht nicht durch Verkauf oder Schenkung und nachträgliche Wiedererwerbung der Güter entziehen.

Die ḥanafitische Anschauung ist hier überall entgegengesetzt.

Andere von der mālikitischen Schule aufgestellte Normen offenbaren einen größeren Sinn für das Opportune und Praktische, als die entsprechenden der Ḥanafiten:

Die Eheschließung ist auch ohne Anwesenheit von Zeugen gültig, vorausgesetzt, daß sie notorisch ist.

Es ist erlaubt, die Bienenschwärme, und ebenso die an einem Baume befindlichen oder auch nur zukünftigen Früchte zu verkaufen; ja sogar alle Früchte eines Baumes mit Ausnahme eines Astes desselben.

Es ist erlaubt Brot zu verleihen.

Das schon entrichtete Pfand kann auch für neue Schulden garantieren.

Das Mandat muß in Gegenwart von zwei Zeugen aufgetragen werden.

Ausschließlich auf Kredit fundierte Handelsgesellschaften sind unerlaubt.

Bei Besitzergreifung eines besitzlosen Grundstücks müssen ganz deutliche Zeichen angebracht werden.

Die Bürgschaft für das Erscheinen bei Gericht ist erlaubt, wenn auch nicht in der äußerst gesteigerten Form des klassischen Beispiels von Damon und Phintias.

Wir geben nun ein anderes Beispiel dafür, wie die Ḥanafiten in zwei analogen Fällen irrtümlich zwei ganz entgegengesetzten Kriterien folgen:

Die usurpierten Materialien können von ihrem rechtmäßigen Eigentümer nicht mehr zurückgefordert werden, wenn der Usurpator sie in einem von ihm aufgeführten Bau verwendet hat; dagegen behaupten die Mālikiten, daß sie zurückgefordert werden können.

Hier scheint vielleicht die Auffassung der Ḥanafiten juristischer, weil sie mit der Entscheidung der XII Tafeln übereinstimmt:

"tignum iunctum aedibus vineaeve et concapit ne solvito . . . .", ein Grundsatz, den Ulpian (*ad Edictum*) folgenderweise kommentiert:

"lex XII tabularum neque solvere permittit tignum furtivum aedibus vel vineis iunctum neque vindicare, sed in eum, qui convinctus est iunxisse, in duplum dat actionem"; und den die justinianische Gesetzgebung wiederbestätigte (*Dig.* XLVII, I pr.).

Abgesehen davon, daß im muslimischen Recht das Eigentumsrecht fester als im römischen verankert scheint, müssen wir die ḥanafitische Vorschrift als unvernünftig beurteilen, der gemäß der Usurpator verurteilt wird, nicht das duplum des Materialienwertes zu bezahlen, wie die XII Tafeln dekretieren, sondern eine dem Verlust, den er erleiden würde, wenn er gezwungen wäre, die Materialien zurückzustellen, gleichwertige Summe.

Mittels eines ganz entgegengesetzten Kriteriums entscheiden die Ḥanafiten, daß der Usurpator eines Feldes gezwungen werden kann, die schon gesäeten Samen herauszunehmen, während ihm die Mālikiten gestatten, die Ernte abzuwarten, um dann eine entsprechende Pacht zu entrichten.

Gewiß ist diese Entscheidung, welche erlaubt, die Ernte zu bewahren, weit logischer als jene der Ḥanafiten, welche dem Usurpator die Materialien überläßt, ihn jedoch zwingt, eine dem Schaden gleichwertige Summe zu bezahlen, welchen er erlitte, wenn er gezwungen würde, die usurpierten Materialien aus seinem Bau herauszureissen.

Was die Rechtspflege betrifft, finden wir das mālikitische System von dem Gedanken einer größeren Würde und Sicherheit geleitet.

Im Gegensatz zu den Ḥanafiten fordert es:

Der Richter muß ein *Jurisperitus* (*mudjtahid*) sein, darf sich nicht dem Handel widmen und nicht aus eigener Kenntnis heraus urteilen.

Die *Probitas* der Zeugen muß immer im Vorhinein erforscht werden.

Die Zurückweisung eines Zeugen kann ohne genaue Begründung nicht angenommen werden.

Die Überweisung eines Prozesses an einen anderen, kompetenteren Richter ist ohne Einschränkung gestattet.

Und was den Sinn der Gerechtigkeit betrifft:

Jede Verpflichtung gegenüber den nicht moḥammedanischen Untertanen (*dimmī*) muß ausnahmslos eingehalten werden.

Die mit den *dimmī* eingegangenen Verpflichtungen werden aufgehoben, im Falle jene ihre Pflichten versäumen, auch wenn sie sich nicht in offenem Aufstand befinden.

Die abtrünnige Frau muß auf dieselbe Weise wie der Mann bestraft werden.

Auch die Frau, welche mit einem Geisteskranken Fornicatio begeht, hat bestraft zu werden.

Die größere oder geringere Juristizität eines Systems ist nur dann zu beurteilen, wenn man auch seiner Angemessenheit gegenüber den Prinzipien, welche die Kultur leiten, in der es Verwendung findet, Rechnung trägt.

Aus den folgenden Beispielen wird klar hervorgehen, daß das mālikitische System den Grundsätzen des Islām viel konformer ist als das andere.

Tatsächlich schreibt es im Gegensatz zu dem ḥanafitischen folgendes vor:

Der während der Pilgerfahrt abgeschlossene Ehevertrag ist ungültig.

Dem Ungläubigen ist es absolut verboten durch das Heilige Land des Islām hindurchzuziehen und irgendwo in eine Moschee einzutreten, und auch der Bau von Tempeln der *dimmī* ist in der Nähe der Städte verboten.

Die Frau ist nicht zur richterlichen Funktion zugelassen, und ihre Zeugenschaft ist nur mit großen Beschränkungen zulässig.

Die religiösen Stiftungen (*waqf*) sind auch ohne Bestätigung der Behörden gültig.

Man kann nicht ein *waqf* zu seinem eigenen Vorteil festsetzen.

Fornicatio ist auch der Geschlechtsverkehr mit der nicht unwiderruflich verstoßenen Gattin.

Der Diebstahl wird bestraft, auch wenn der bestohlene Teil die Anklage zurückzieht und ebenso wenn der Dieb Besitzer des gestohlenen Objekts werden sollte, gemäß dem islāmischen Grundsatz der Unwiderruflichkeit der dem Dieb gebührenden Strafe (*ḥadd*).

Die Erben können nicht mehr ihre Genehmigung für das während der Krankheit des *de cuius* von diesem erlassene Legat zurückziehen. Ihr Eigentumsrecht über die Erbschaft hat näm-

lich nach moḥammedanischen Grundsätzen schon während der Krankheit des Erblassers begonnen, weshalb ihre Verzichtleistung auf eine schon ihnen gehörige Sache rechtskräftig war.

Die Gattin hat das Recht auf Lösung der Ehe, wenn der Gatte sie nicht zu erhalten imstande ist. Die Ḥanafiten dagegen beanspruchen daß sie, ohne Lösung der Ehe, arbeiten solle, um sich selbst zu erhalten, ein Gedanke, welcher der moḥammedanischen Auffassung über die ökonomischen Beziehungen zwischen Ehegatten ins Gesicht schlägt.

Anderseits nähert sich das mālikitische System mehr dem römischen, z. B. wo es im Gegensatz von dem ḥanafitischen:

eine Unterscheidung macht zwischen den glaubwürdigeren und weniger glaubwürdigen Zeugen;

dem Vater erlaubt, für den noch nicht geschlechtsreifen Sohn die Ehescheidung zu fordern;

auch der Schriftprobe eine gewisse Bedeutung zuerkennt;

in gewissen Grenzen die *Praescriptio* annimmt.

Wir könnten noch viele andere Normen zur Stütze unserer Behauptung anführen. Jene Normen, die für das Gegenteil sprechen könnten, bilden einen unbedeutenden Prozentsatz, auch wenn wir sie ohne weitere Diskussion annehmen wollten.

Aber auch die noch unvollständige hier vorgeführte Beispielsammlung ist mehr als ausreichend, um mit voller Sicherheit zu behaupten, daß unter den moḥammedanischen Rechtssystemen dasjenige, welches den ersten Prinzipien des Islām am treuesten blieb und aus diesen die für das reale Leben notwendigen Regeln zu schöpfen sich bestrebte, das juristisch exakteste und sozial vollkommenste und fortgeschrittenste Ergebnis lieferte.

Bisher hatte aber niemand auf diesen juristisch-sozialen Vorrang der mālikitischen Schule über die anderen muslimischen Rechtsschulen hingewiesen.

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1914—1920[1].

VON

W. EBERMANN (Leningrad).

I. Der *Islām* (Religionsgeschichtliches).

Prof. BARTHOLD schildert in einem populären Buche unter dem Titel *Islām*[2] die Geschichte und gibt eine Charakteristik der Religion Muḥammeds. Das Buch enthält manches Wichtige für den Fachgelehrten. Es wird z. B. die Geschichte der muslimischen Schule

---

1 [Die Herren Dozenten an der Universität Leningrad Dr. E. BERTHELS und Dr. W. EBERMANN haben es übernommen, in den *Islamica* regelmäßig über die den Sprachen und den Kulturen der islamischen Hauptvölker gewidmeten Studien in Rußland zu berichten, Herr Dr. BERTHELS über die iranistischen und turkologischen und Herr Dr. EBERMANN über die arabistischen. Der erste, den Zeitraum von 1914 bis 1920 umfassende Bericht des Herrn Dr. EBERMANN liegt hier vor. Ein entsprechendes Referat des Herrn Dr. BERTHELS wird in Heft 3 folgen. Die Berichte fangen mit 1914 an, weil namentlich allerlei während des Weltkriegs und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren erschienene wichtige Arbeiten russischer Orientalisten den abendländischen Fachgenossen völlig unbekannt geblieben sein dürften. Im nächsten Jahrgang der *Islamica* werden die Berichte die Studien der Jahre 1921 bis 1927 behandeln, und in den weiteren Jahrgängen werden sie sich immer mit dem eben abgelaufenen Jahre befassen, also „Jahresberichte" sein. Die Herren Berichterstatter werden mit ihren Referaten, wie wir nicht zweifeln, den Beifall all der zahlreichen abendländichen Orientalisten finden, die kein Russisch verstehen und denen daher die so reiche orientalische Literatur Rußlands im wesentlichen verschlossen sein muß. Aber auch ihre russischen Kollegen werden ihnen Dank wissen, Dank dafür daß sich durch diese Berichte der Wirkungskreis ihrer Forschungen außerordentlich erweitern wird.

Die Schriftleitung.]

2 БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Исламъ*. Общiй очеркъ. Сер. „Кругъ знанiя", изд-во „Огни". Petrograd 1918, 98 SS. 8°, mit 7 Abbildungen.

(*Kuttāb*, pl. *Katātīb*) und Hochschule (*Madrasa*) gegeben. Letztere soll im 10. Jahrh. aus Zentralasien, wo sie nach dem Typus der buddhistischen Vihara entstand, sich allmählich bis zum fernsten Westen verbreitet haben. Es ist auch möglich, daß diese muslimische *Madrasa* auf die westeuropäische Schule einen Einfluß gehabt hat. Die englischen Colleges sind der *Madrasa* am ähnlichsten. Im Kapitel über den muslimischen Mystizismus werden manche interessante Fragen gestellt, u. a. über den gegenseitigen Einfluß von christlichem und islamischem Mystizismus. Es kann kaum Zufall sein, daß ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī († 1166) Zeitgenosse von BERNHARD VON CLAIRVAUX († 1153) war, d. h. daß zur selben Zeit, im 12. Jahrh., in christlichen und muslimischen Ländern ein gelungener Versuch gemacht wurde, dem Mönchtum ernstere ethische Forderungen aufzuerlegen. Das Kapitel über islamische Dogmatik enthält ein äußerst interessantes Bild der *Miḥna* (= Inquisition) des 9. Jahrh. Es ist sehr schwierig, über das an neuen kulturhistorischen Daten reiche Buch zu referieren; am besten würde wohl eine Übersetzung dieses Buches die westeuropäischen Fachgelehrten mit ihm bekannt machen.

Der Frage über die Ṣābier widmete BARTHOLD einen Artikel[1], worin er die Ergebnisse der klassischen Arbeit CHWOLSONs auf Grund neuen Materials kritisch durchforscht. In Hinsicht auf die Bedeutung von √*ḥnf* und √*ṣbʾ* beweist er, daß dieselben Leute, welche für sich und ihre Freunde Ḥanīfiten hießen, für ihre Feinde Ṣābier waren. Die Quellen und der Ursprung, wie auch die Lehre des Ṣābismus — Ḥanīfitentums wird wohl für immer im Dunkel bleiben. Die Bedeutung des Wortes Ṣābier im Sinne von „Baptist" war den Arabern möglicherweise nicht bekannt. Die Ähnlichkeit von *Ḥanīf* und *Banū Ḥanīfa* ist wahrscheinlich nicht bloß eine zufällige. Die Bedeutung des Wortes *Ḥanīf* = Muslim hinderte es nicht, daß das Wort einen neuen Sinn erhielt: man nannte Ṣābier und Ḥanīf die Vertreter aller Religionen, außer der christlichen, mosaïschen, muslimischen und zoroastrischen. So wurden auch die südmesopotamischen Mandäer und die nordʿirāqischen Heiden Ṣābier genannt. Es wird ein Bild des Kulturlebens dieser beiden Ṣābiergemeinden gegeben. Die wichtigste Zeit für die nördliche Ge-

1 *Къ вопросу о сабіяхъ. Мусульманскій Міръ*, Jahrgang I, Lief. 1. Изданіе Росс. Академіи Наукъ. Petrograd 1917, S. 35 bis 52. (Von dieser Zeitschrift ist nur eine Lieferung erschienen.)

meinde war die Regierungszeit al-Ma'mūn's. Die Renaissance des ḥarrānischen Heidentums fiel mit der *Šu'ūbijja*-Bewegung zusammen, und sie erlitt das Schicksal der meisten *Šu'ūbijja*-Bewegungen: nur Persien gelang es, eine Nationalliteratur zu schaffen; alle übrigen nationalen Regungen gegen den Islām und das Arabertum sind spurlos verschwunden. Dasselbe gilt auch für das ḥarrānische Heidentum. Vielleicht sind einige Einflüsse desselben unter den Jezīdīs zu finden.

Der religiösen Bewegung des Muḥammed ibn 'Alī aš-Šalmeġānī, mit dem Beinamen Ibn Abi 'l-'Azāqir, unter dem Chalifen ar-Rāḍī, ist eine andre Arbeit BARTHOLDs gewidmet[1]. Der Verfasser führt ein seltenes Dokument an — den authentischen Brief des genannten Chalifen an den sāmānidischen Emīr Naṣr ibn Aḥmed, welcher in Jāqūt's *Iršād* (Bd. I, S. 298) aufbewahrt geblieben ist. BARTHOLD collationiert den erwähnten Brief mit dem Texte Ibn al-Aṯīr's, welcher den Ibn Abi'l-'Azāqir betreffenden Teil seiner Geschichte auf Grund der Ergebnisse gerichtlicher Untersuchung verfaßte. Ferner hat BARTHOLD Nachrichten über die Gönner des Ibn Abi'l-'Azāqir, seine Lebensumstände und die Titel seiner für uns verloren gegangenen Werke gesammelt.

Mit dem späten Islām beschäftigt sich Prof. A. SCHMIDT: sein großes Buch[2] über 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī muß für epochemachend gehalten werden. 1912 wurde in einer russischen Zeitschrift[3] gesagt, daß die russische wissenschaftliche Literatur nichts

1 *Къ исторіи религіозныхъ движеній X вѣка. Извѣстія Россійской Академіи Наукъ*, 1918, S. 785—798.

2 ШМИДТЪ, А. Э., *'Абд-ал-Ваххāб-аш-Ша'ранiй* († 973/1565 г.) *и его книга разсыпанныхъ жемчужинъ*, St. Petersburg, 1914. Типографія Имп. Академіи Наукъ. Напечатано по опредѣленію Факультета Восточныхъ Языковъ СПб. Университета. XVI + 252 + 47 (Übersetzung) + ٣٥ (arabischer Text) SS. 4°. Arabisch: كتاب الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة تاليف القطب الربانى والعارف الصمدانى سيّدى عبد الوهاب الشعرانى اعاد الله من بركاته امين، اعتنى بطبعه و تصحيحه والحقه بسيرة الشيخ المؤلّف اسكندر شميدت مدرّس اللغة العربيّة فى كليّة بطرسبرج الامبراطورية — طبع فى مدينة سانكت بطرسبرج المحروسة بمطبعة دار العلوم المسيحية ١٩١٤ سنة.

Anzeigen und Rezz.: КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., im *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1915, April, S. 388—400;

HUART, CL., im *J. A.* XI série, tome IX, n° 2, mars-avril 1917, S. 350—351.

3 *MI* (St. Petersburg 1912) Bd. I, Heft 1, S. 2.

enthält, was im Gebiete der islāmischen Religion als ein Fortschritt der Wissenschaft gelten könne; aber seit dem Erscheinen der Arbeit BARTHOLDs über den Chalifen[1] und SCHMIDTs erwähnter Arbeit kann diese Meinung nicht mehr als gerecht gelten. Das Buch SCHMIDTs zerfällt in drei Teile: 1. einen literar-historischen mit der Biographie und der Übersicht über die Werke des ägyptischen *Šêḫ*s; 2. einen islamistischen, mit der Charakteristik seiner Lehre im Zusammenhang mit der allgemeinen Evolution des Islāms und 3. die Ausgabe und Übersetzung eines Traktates aš-Šaʿrānī's, des *Kitāb ad-durar al-manṯūra fī zubad al-ʿulūm al-mašhūra*. Der wohl wichtigste Teil der Arbeit ist der mittlere. Seinerseits enthält er drei Abschnitte: Die Beziehungen des *Šêḫ*s zum *Fiqh* (S. 108 bis 134); zur Dogmatik (S. 134 bis 160) und zum *Taṣawwuf* (S. 160 bis 208). Der mittlere Teil der Arbeit endigt mit einem Bilde der sozialen Tätigkeit des *Šêḫ*s, welcher ein Freund der armen unterdrückten Fellāḥen und Handwerker gewesen ist. Als Anhang zu dieser Arbeit teilte KRATSCHKOWSKY[2], damals Priv.-Doz., einige Nachrichten mit, über eine Handschrift der St. Petersburger Universität (Ms. O. 703), das Werk Muḥammed al-Malīǧī's *Kitāb taḏkirat uli 'l-albāb fī manāqib aš-Šaʿrānī sejjid ʿAbd al-Wahhāb* enthaltend, wo etliches Wichtige über die Biographie des ägyptischen *Šêḫ*s angeführt wird, manche Folgerungen SCHMIDTs endgültig bestätigend.

Wieder mit dem späteren Islām beschäftigt sich SCHMIDT in einer kleineren Arbeit: *Neue Data zur Frage über die vermutliche Erwähnung des Namens Muḥammeds in Mose's Pentateuch*[3]. Wie bekannt, war Muḥammed überzeugt, daß er die Mission der früheren Propheten fortsetze. Dieser Gedanke unterstützte ihn in den Momenten, wo er über die Echtheit seiner Mission Bedenken hatte (*Qur'ān* X 94). Der Verfasser gibt eine Aufzählung der Namen, welche den heiligen Büchern des N. und A. T. beigelegt werden, wie im *Qur'ān* so auch bei den späteren muslimischen Autoren. Die eigentliche Bekanntschaft der Muslime mit dem A. T. be-

---

1 *алифъ и Султанъ*. Ebendaselbst, Heft 2, S. 203—226; Heft 3, S. 345—400. Vgl. jetzt *Der Islam* VI (1916), S. 350—412 C. H. BECKER, *Barthold's Studien über Kalif und Sultan*, und *RMM*, Bd. 59 (1925), S. 282—283.

2 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Одинъ изъ источниковъ для біографіи аш-Шаʿрани.* *Zap.* Bd. XXII (Petrograd 1915), S. 283—290.

3 ШМИДТЪ, А. Э., *Новыя данныя по вопросу о мнимомъ упоминаніи имени Мухаммеда въ Пятокнижіи Моисея.* *Zap.* XXIV (1919), S. 1—28.

ginnt erst seit der ʿAbbāsidenzeit, in welcher viele Renegaten den Islām annahmen. Ibn Quteiba will in Deut. XVIII, 18—19 eine Prophezeiung über Muḥammed sehen. Die Versuche, einige *Qurʾān*-Stellen mit Bibelzitaten zu belegen, sind nicht älter als aus dem 3. Jahrh. d. H. Die islāmische Tradition enthält die Sage, daß im Pentateuch Muḥammeds Name erwähnt werde. Nach SCHMIDT handelt es sich hier nicht um einen biblischen Namen, seinem Sinne nach dem Namen Muḥammeds gleich, sondern um einen dem Wort Muḥammed ähnlichen hebräischen Wortlaut. Aber die muslimischen Apologeten versuchten es, im biblischen Text den Namen Muḥammeds oder ein diesem Namen dem Sinne nach gleiches Wort zu finden. Der Verfasser deutet auf einen solchen spät-islāmischen Versuch, welcher deswegen interesssant ist, weil er es wagt, mit semasiologischen Beweisen zu arbeiten. Das ist das كتاب البحث الصريح في ايما هو الدين الصحيح des *Šēḫ* Zijāda ibn Jabjā (18. Jahrh.). Die Worte Sach. VIII 23 אִישׁ יְהוּדִי werden durch Ḥamūd = Maḥmūd = Muḥammed übersetzt. Diese Übersetzung wird durch Jes. IX 6 u. 7 belegt. SCHMIDT gibt den arabischen Text der VII. *Šahāda* dieses Werkes arabisch und russisch. Dem Texte liegt die Moskauer Hs. des Lazarewsky-Instituts zugrunde. Der Verfasser konnte wegen des Krieges die Tübinger Universitätshandschrift (Seybold n° 21) nicht benutzen.

II. Geschichte, Kulturgeschichte und Hilfswissenschaften.

Während der Jahre 1912—1915 war in der russischen wissenschaftlichen Literatur ein Streit über die Frage, ob die fränkischen Nachrichten über den Austausch von Gesandtschaften zwischen Karl dem Großen und Hārūn ar-Rašīd glaubwürdig wären. Die Frage wurde nach vieljähriger Ruhe von neuem von Prof. BARTHOLD gestellt in der Arbeit: *Karl der Große und Hārūn ar-Rašīd*[1], über welche schon in *Der Islām* III 409f. referiert ist. Nach dem Erscheinen der Arbeit BARTHOLDs, der die Frage im negativen Sinne löste, folgte die Veröffentlichung der Arbeit von Prof. WASSILIEFF[2], welche unter demselben Titel, wie BARTHOLDs Aufsatz, die Frage bejaht. Eine kurze Rezension darüber erschien in *Der Islām* (IV,

1 БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Карлъ Великій и Харунъ ар-Рашидъ. Христіанскій Востокъ*, Bd. I, Heft I. St. Petersburg 1912, S. 69—94.

2 ВАСИЛЬЕВЪ, А. А., *Карлъ Великій и Харун-ар-Рашидъ. Византійскій Временникъ*, Bd. XX (1913). St. Petersburg 1914, S. 63—116.

333f.), welche den deutschen Leser mit der Arbeit WASSILIEFFs bekannt machen kann. Im Jahre 1915 kehrte BARTHOLD zu demselben Thema zurück, indem er eine neue Arbeit *Zur Frage über die fränkisch-muslimischen Beziehungen* veröffentlichte[1]. Nach BARTHOLD ist es sehr schwierig, in den einseitigen Berichten über Austausch von Gesandtschaften zu entscheiden, ob der Eindruck von denselben der Wirklichkeit entspricht. Es wird eine Reihe von Beispielen gegeben, wo Kaufleute und Reisende sich als offizielle Vertreter ausgaben; dem Herrscher konnte es nur schmeicheln, daß seine Macht und sein Ruhm auch in entlegenen Landen bekannt seien und daß aus denselben zu ihm Gesandtschaften geschickt würden. Ferner behauptet BARTHOLD, daß in der Geschichte des Orients sehr oft der methodologische Fehler gemacht wird, die jetzige Bedeutung Europas auf alle Zeiten zu übertragen. Nur durch diese Voraussetzung erklärt sich die Bestrebung französischer Gelehrter, denen sich WASSILIEFF anschließt, eine Analogie zwischen dem Verhältnis Hārūn ar-Rašīd's zu Karl dem Großen und den türkisch-französischen gegenseitigen Beziehungen im 16.—17. Jahrh. durchzuführen. WASSILIEFF beweist seine Meinung über die Zuverlässigkeit der fränkischen Chronisten durch dreierlei Argumente: 1. Die freundlichen Beziehungen zwischen den Franken und Arabern wurden durch gemeinsame Interessen der beiden Nationen hervorgerufen; 2. die Berichte über die äußeren Umstände dieser Beziehungen haben das Aussehen vollständiger Zuverlässigkeit; 3. die Wirksamkeit Karls in Palästina konnte ohne Bewilligung von Seiten des Chalifen nicht stattfinden, und der Bericht vom Protektorat Karls über das Grab des Herrn und das heilige Land wird durch die darauffolgenden Ereignisse in diesen Gegenden bestätigt. BARTHOLD erwidert darauf: 1. Schon Manṣūr machte keinen Versuch, sich Spanien untertänig zu machen. Es läßt sich kaum glauben, daß der Chalif aus Feindschaft gegen die spanischen Omajjaden sich zu solch einem gefährlichen Schritt entschieden hätte, wie das Bündnis mit einem christlichen Kaiser gegen ein muslimisches Land. Dasselbe gilt für Karls Bündnis mit dem Oberhaupt des Islāms gegen den oströmischen christlichen Kaiser, welcher als politisches Oberhaupt der gesamten christlichen Welt angesehen wurde. Die Kaiser-

1 БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Къ вопросу о франко-мусульманскихъ отношеніяхъ. Христіанскій Востокъ*, Bd. III, Heft III, S. 263—296 (1915).

würde Karls wird bei den muslimischen Autoren, selbst bei Mas'ūdī, welcher weite Kenntnisse besaß, gar nicht erwähnt. 2. In den Berichten über die Gesandtschaften Pipins und Karls zum Chalifen ist es seltsam, daß nur die Rückkehr, nicht auch die Aussendung der Gesandten erwähnt wird; auch wird nichts über schriftliche Dokumente berichtet, obgleich solche beim Austausch von Gesandtschaften zwischen Karl und Byzanz, Byzanz und dem Chalifat und sogar im arabischen Bericht über eine fränkische Gesandtschaft im Anfang des 10. Jahrh. (*RSO* 1911, IV, 81—86) erwähnt werden. Dieser Umstand flößt Bedenken ein, ob die fränkischen und arabischen Gesandtschaften wirklich von den Oberhäuptern der beiden Reiche ausgesandt waren. Es scheint auch auffällig, daß die Gesandtschaft des Chalifen nicht in Begleitung eines Patriarchen oder Bischofs, sondern zweier lateinischer Mönche ankam. Bei dem niedrigen kulturellen Niveau der fränkischen Gesellschaft, das BARTHOLD durch die Art des Berichtes über den Elefanten, der zu Karl gebracht wurde, als bewiesen ansieht, ist es sehr wohl möglich, daß Karl und sein Staat sich nicht vollständige Rechenschaft gaben, wer denn eigentlich zu ihm vom Chalifen gekommen war und in welchem Auftrag. Die Ankunft einer Gesandtschaft aus einem so entlegenen Lande mußte Karl besonders schmeicheln. 3. Die fränkischen Chronisten bringen die Beziehungen Karls zum Patriarchen von Jerusalem vom Jahre 799 nicht mit den Gesandtschaften zum Chalifen in Zusammenhang. WASSILIEFF glaubt, daß unter den Beziehungen Karls zu Palästina schon *eo ipso* Beziehungen Karls zu Hārūn gemeint sind. BARTHOLD hält es für unwahrscheinlich, daß die muslimische Regierung den Verkehr zwischen ihren christlichen Untertanen und den ausländischen Herrschern genau kontrollierte. Bekanntlich hat der kanonische Verkehr zwischen Jerusalem und den autokephalen orthodoxen Kirchen niemals aufgehört. Die palästinischen Christen konnten Almosen (*eleemosyna*) von einem christlichen Herrscher frei empfangen, aber die Macht (*potestas*) blieb in den Händen der muslimischen Regierung. Nach den fränkischen Chroniken soll Karl eine gewisse *potestas* über Palästina von Seiten des Chalifen sich angeeignet haben; über die Grenzen dieser *potestas* sind neuerdings verschiedene Meinungen ausgesprochen worden; die Meinung WASSILIEFFs ist wohl die radikalste. Nach ihm soll Karl das Recht innerer Verwaltung über christliche Anstalten in Palästina und über die christ-

lichen Untertanen des Chalifen ohne Unterschied ihrer Sprache erworben haben; der Patriarch von Jerusalem wurde Vertreter des neuen Protektors der palästinischen Christen. Indes, erwidert BARTHOLD, wurden die Beziehungen Karls zum Patriarchen von Jerusalem und zu den lateinischen Mönchen Palästinas durch den Papst wie vordem vermittelt. In Palästina sind keine Bevollmächtigte Karls vorhanden gewesen. Im Jahre 808 wird nichts von einer Bautätigkeit Karls in Palästina erzählt. WASSILIEFF behauptet, daß die palästinischen Christen bis zum Ende des 11. Jahrh. die Früchte der Tätigkeit Karls genossen. Nach BARTHOLD fällt die erste und letzte Christenverfolgung unter Hārūn in dasselbe Jahr 807, wo Karl in Aachen zum Protektor des Grabes des Herrn ausgerufen wurde. Es muß noch bewiesen werden, daß die Lage der Christen im Chalifat im 9. Jahrh. besser als im 7. und 8. gewesen ist; tatsächlich war es anders, weil die für die Christen schwierigen Zeiten unter Mutawakkil (847—861) in das 9. Jahrh. fallen, und die Lage der Christen sich allmählich verschlimmerte, vielleicht in Zusammenhang mit dem Anwachsen der Bildung unter den Muslimen, bei welchem der Staat weniger als früher der Dienste der Christen zur Bekleidung allerlei staatlicher Ämter bedurfte. Mit dem Beginn des Streites über das *Filioque* würde ein fränkisches Protektorat über Palästina eine Plage gewesen sein, welche in den ost-christlichen Quellen nicht unerwähnt geblieben sein könnte.

In einer Arbeit unter dem Titel: *Das bronzene Kesselchen vom Jahre 559 d. H.*[1] sucht INOSTRANZEFF zu beweisen, daß das Kesselchen, welches seinerzeit dem Grafen A. A. BOBRINSKY gehörte, jetzt in der staatlichen Eremitage zu Leningrad aufbewahrt wird und von N. WESSELOWSKY veröffentlicht[2] wurde, von Ismaïliten-Assassinen angefertigt, für Rāšid ad-Dīn Sinān ibn Suleimān, einen wichtigen Vertreter derselben im 12. Jahrh., bestimmt und 8 Monate vor dem „Tage der Auferstehung" oder „dem Feste des Fastenendes im Ramaḍān", welches am 17. Ram. 559 auf dem Hippodrom von Alamūt gefeiert wurde, vollendet wurde. Auf

1 ИНОСТРАНЦЕВЪ, К. А., *Бронзовый котелокъ 559 года Хиджры. Извѣстія Имп. Археолог. Коммиссіи*, Lief. 60, S. 48—62 (1915).

2 Н. И. ВЕСЕЛОВСКІЙ, *Гератскій бронзовый котелокъ 559 года гиджры, 1163 г. по Р. Х.* СПб. 1910, vgl. noch *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst* Band II, Tafel 143[a], jetzt noch H. GLÜCK und E. DIEZ, *Die Kunst des Islam*, Berlin 1925, Taf. XXXIV u. SS. 442 u. 579.

dieser Auffassung der Inschrift des Kesselchens beruht die Erklärung der Abbildung einer männlichen Figur zwischen zwei Drachenköpfen auf dem Kesselchen, in welcher INOSTRANZEFF eine Parallele zu einem ähnlichen Relief auf dem Baġdāder *Bāb aṭ-ṭilasm* sieht. Die männliche Figur kann ein Bildnis von Ḥasan, dem vierten Herrscher von Alamūt sein, die beiden Drachenköpfe könnten seine politischen Gegner in Ost und West — die Selǧūqiden und Fāṭimiden — symbolisieren. Ebenso könnten die beiden Drachen auf dem Relief vom J. 618 d. H. des *Bāb aṭ-ṭilasm* die beiden Feinde des Chalifen Nāṣir's — den Chwārezmschāh Muḥammed und die syrischen Assassinen bedeuten. Zum Schluß sucht INOSTRANZEFF die beiden Drachen auf der Ortoqidenmünze Qara Arslān's (cf. LANE POOLE, *Coins of the Urtuḳi Turkumans*, table IV, n° 6) mit den erwähnten Drachenköpfen des Kesselchens in Verbindung zu bringen und vermutet, daß die Ortoqiden geheime Assassinenfreunde waren.

In Zusammenhang mit dieser letzten Vermutung steht ein anderer Artikel INOSTRANZEFFs: *Die Charputer Inschrift von A. H. 561*[1], in welchem er den unlesbaren Teil der Inschrift n° 9 auf Taf. XI in VAN BERCHEMs *Arabischen Inschriften aus Armenien und Diyarbekr*[2] auf Grund des *Abǧad* ergänzt, um in den Buchstaben die Jahreszahl 561 nochmals bestätigt zu finden.

In einer Schrift *Die kufischen Münzen des Schatzes von Perejaslawl*[3] beschreibt R. VASMER 54 noch nicht publizierte Dirheme aus dem Schatze, welcher 1912 im Kirchdorfe Deniss des Kreises Perejaslawl gefunden wurde. Besonders interessant sind einige būjidische Münzen.

Das populäre Buch BARTHOLD's: *Die Kultur des Muhammedanismus*[4] stellt eine Parallele zu seinem *Islām* dar. Das Buch BAR-

1 ИНОСТРАНЦЕВЪ, К. А., *Харпутская надпись 561 года Хиджры. Извѣстія Имп. Академіи Наукъ* 1916, S. 1805—1808.

2 *Abhandlungen der Kön. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, N. F. IX, 3, 18—22.

3 ФАСМЕРЪ, Р. Р., *Куфическія монеты Переяславскаго клада. Извѣстія Имп. Археологической Коммиссіи*, Lief. 51, S. 1—50, mit 1 Tafel.

4 БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Культура Мусульманства*. Общій очеркъ. Изд-во Огни. Petrograd 1918, 112 SS., mit 2 Karten und 10 Abbildungen. 8°. Eine tatarische Übersetzung dieses Buches von ĠAMAL WALIDOFF ist in Kazan erschienen.

THOLDs enthält ein Vorwort über die Begriffe „muslimische" und „arabische" Kultur, „Orient" und über den Unterschied zwischen nahem und fernem Orient und sechs Kapitel: 1. „Der christliche Orient und seine Bedeutung für den Islām"; 2. „Der Beginn des Chalifats und der arabischen Kultur"; 3. „Baġdād und das fernere Kulturleben der Araber"; 4. „Die persische Kultur und ihr Einfluß auf andere Länder"; 5. „Die mongolische Eroberung und ihr Einfluß auf die persische Kultur"; 6. „Die Muslimenwelt seit dem 15. Jahrh." Das für das große Publikum bestimmte Buch würde wohl, in westeuropäische Sprachen übersetzt, auch manchem Fachgelehrten interessant sein, weil es etliche bis jetzt unbearbeitet gebliebene Seiten der muslimischen Kulturgeschichte (besonders in den Kapiteln 4 und 5) beleuchtet. Ebenfalls wichtig sind die Abschnitte, welche den Türken gewidmet sind.

A. KRYMSKY ließ 1914 eine dritte Ausgabe seiner *Geschichte der Araber und der arabischen Literatur*[1] erscheinen. Das Buch zerfällt in drei Teile: I. Arabische Literatur (schöne Literatur, Philologie, Geschichte, Erdkunde, Mathematik und Astronomie, Medizin und Naturwissenschaft, Philosophie, religiöse Literatur); II. Geschichte der Araber (alte Geschichte Südarabiens, Muḥammed, der Islām, Geschichte des Chalifats, Quellen und Handbücher zur Geschichte des Chalifats, Anhang: die Wahhābiten); III. Geschichte der Araber in Spanien und der afrikanischen Mauren. Das Buch ist für Studien der Anfänger sehr empfehlenswert.

III. Literaturgeschichte.

Das wichtigste in den Jahren 1914—1920 ist wohl im Gebiete der Geschichte der Literatur und zwar im Gebiete der Geschichte der arabischen Poesie geleistet.

Als bahnbrechend muß die Untersuchung KRATSCHKOWSKYs über den Dichter al-Wa'wā[2] samt einer Textausgabe seines *Dīwān*s

---

1 КРЫМСКІЙ, А. Е., *Исторія Арабовъ и арабской Литературы, свѣтской и духовной* (Корана, фыкха, сунны и пр.). Новое переработанное изданіе. Части I—III. Moskau 1914. *Труды по Востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ языковъ*, Lieferung XV, Teil I—III.

2 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Абу-л-Фараджъ ал-Ва'ва Дамасскій*. Матеріалы для характеристики поэтическаго творчества. Petrograd 1914. Типографія Имп. Акад. Наукъ (Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ

mit russischer Übersetzung gelten. Jedes Kapitel gibt Neues in den besprochenen Gebieten der islāmischen Literatur- und Kulturgeschichte. Da eine Übersicht der Kapitel dieses Buches von Prof. ZETTERSTÉEN in deutscher Sprache schon gegeben worden ist[1], erlaube ich mir hier eine Liste der Thesen KRATSCHKOWSKYs zu seiner Magisterdissertation anzuführen.

Allgemeine Thesen.

1. Als nächstliegende Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeiten im Gebiete arabischer Poesie muß das Studium schon zugänglich gewordenen Materials, nicht nur die Ausgabe nichtedierter Quellen gelten.

2. Das Studium arabischer Poesie muß auf den Methoden beruhen, welche für alle literarhistorischen Studien unentbehrlich sind; diese Methoden sind am besten in den Werken des verstorbenen russischen Literarhistorikers A. N. WESSELOWSKY und seiner Schule formuliert.

Spezielle Thesen.

3. Die literarischen Theorien arabischer Gelehrter gründen sich am häufigsten auf die Analyse der Werke früherer Zeiten und können deshalb nicht immer als Material zur Charakteristik ihres Verhaltens zur Schöpfung zeitgenössischer Dichter dienen.

4. Die Frage über die Echtheit der Gedichte, welche den nachislāmischen Dichtern zugeschrieben werden, muß ebenso kritisch

---

Имп. Петрогр. Унив. n° 41); XII + 378 + ١٥٤ SS.; arabisch: هذا ديوان شعر ابى الفرج محمد بن احمد الشيبانى الملقّب بالوأواء الدمشقى، جمعه واعتنى بتصحيحه و طبعه و ترجمته الى اللغة الروسية نثرًا الفقير المقر بالعجز والتقصير اغناطيوس كراتشقوفسكى مدرّس العربية بالمدرسة الكلّيّة الامبراطورية فى بطرسبرج، وقد طبع على نفقات قسم اللغات الشرقية من المدرسة المذكورة بمطبعة بريل فى مدينة ليدن المحروسة سنة ١٩١٣ المسيحية الموافقة لسنة ١٣٣١ الهجرية.

Rezz.: ШМИДТЪ, А. Э., im *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1915, August, S. 387—406;

D. S. M(argoliouth) im *JRAS*, 1915, p. 821;

Prof. ZETTERSTÉEN im *MO*, Vol. XII, fasc. 2 (Upsala 1918), p. 171—172;

L. CHEIKHO im *Machriq*, XXII[e] année, n° 6 (1924), p. 475;

M. ARIF EL-NACADI, *Aperçu sur le célèbre poète damascain Alwâwâ* in *La Revue de l'Académie Arabe*, 1924, n° 8—9, p. 339—348.

Vgl. noch *RMM* 1924, p. 253.

1 *MO* Bd. XII, S. 171—172.

behandelt werden, wie die Frage über die Echtheit vorislāmischer Gedichte.

5. Beim Studium des arabischen metrischen Systems ist bis jetzt die Geschichte einzelner Metra und ihrer Formen nicht berührt worden.

6. Mit Hilfe der historischen Methode kann nachgewiesen werden, daß einige Metra unter fremdem Einfluß entstanden und vielleicht von außen her angenommen worden sind.

7. Bestimmte Metra und einige Formen derselben sind für die resp. traditionelle oder neue Richtung charakteristisch.

8. Die sog. *licentiae poeticae* spiegeln häufig die Eigenartigkeiten des Dialektes des Dichters wieder und sind nicht als Beweis seiner ungenügenden Verstechnik anzunehmen.

9. Der Beiname *al-Wa'wā*'s kommt wahrscheinlich von seiner Marktausruferprofession her.

10. Sein Tod fällt in die siebziger Jahre des 4. Jahrh. d. H., nicht in die neunziger, wie die arabischen und europäischen Gelehrten angenommen haben.

11. In den Werken al-Wa'wā's ist keine Angabe, daß er seinen Geburtsort jemals verlassen hätte; die geographischen Namen, welche in seinen Gedichten vorkommen, müssen wohl als rhetorische Formeln, nicht als Widerspiegelung realer Lebensumstände gelten.

12. Nach seinen religiös-politischen Ansichten ist al-Wa'wā Anhänger der šī'itischen Partei, wie auch die Dynastie der syrischen Ḥamdāniden.

13. Die bis auf uns gelangten Handschriften der Gedichte al-Wa'wā's zerfallen in drei Gruppen, welche auf zwei uns näher unbekannte Redaktionen zurückgehen.

14. Das berühmte Gedicht نالت على يدها ع, welches dem Chalifen Jazīd und al-Wa'wā zugeschrieben wird, gehört in seiner Gesamtheit weder dem Chalifen, noch al-Wa'wā.

15. Die gegenseitige Beziehung der Metra zueinander in den Gedichten al-Wa'wā's ist charakteristisch für die Dichter der neuen Richtung.

16. Einige Formen der Metra geben Varianten, welche im traditionellen System nicht erwähnt werden.

17. Der Reim in den Gedichten al-Wa'wā's gestattet zu vermuten, daß das strophische Gedicht viel früher entstanden ist, als dies bis jetzt angenommen wurde.

18. Nach den rhetorischen Hilfsmitteln, wie auch nach den poetischen Figuren, der Form und dem Inhalt, zerfallen die Gedichte al-Wa'wā's in zwei Gruppen: große Lobgedichte und kleine lyrische Gedichte von anakreontischem Inhalt.

19. Die Lobgedichte al-Wa'wā's sind nach dem traditionellen System gebaut; als charakteristisch für sein Schaffen müssen die Gedichte der zweiten Klasse gehalten werden.

20. In den Gedichten al-Wa'wā's, besonders in den traditionellen, zeigt sich der Einfluß Mutanabbī's und Abū Tammām's; der Einfluß anderer Dichter kann nicht genau festgestellt werden.

Diese Liste gibt eine Inhaltsübersicht des Buches; außerdem enthält es einige Exkurse, z. B. über den Šī'itismus der Ḥamdānidendynastie, welcher auf Grund der Gedichte Mutannabī's, Abū Firās' und schließlich auch al-Wa'wā's jetzt als von KRATSCHKOWSKY[1] für bewiesen gehalten werden muß; oder über die Echtheit der dem Chalifen Jazīd zugeschriebenen Versfragmente. Nicht minder interessant sind die Ansichten KRATSCHKOWSKYs über das Verhältnis der einzelnen Versmaße zueinander oder die detaillierte Auseinanderlegung der poetischen Figuren des besprochenen *Dīwāns*; würden wir eine solche Auseinandersetzung für andere arabische Dichter besitzen, so könnten wir entscheiden, was der Dichter selbst dem poetischen Schatz der Araber beigefügt und wie weit er sich der schablonenhaften Sprache der Dichter bedient hat.

Derselben Blütezeit der arabischen Dichtkunst unter Seif ad-Daula ist eine Schrift von ATTAJA und KRYMSKY gewidmet. *Die künstlerischen Vertreter der syro-mesopotamischen Grenze zur Zeit des byzantinischen Helden Digenis Akritas: der ritterliche Dichter Abū Firās und der Lobdichter Mutanabbī*[2]; unter diesem Titel wird ein Bild der Zeit Seif ad-Daula's gegeben, sodann folgen

---

1 Dieser Frage widmete KRATSCHKOWSKY eine Mitteilung in der Orientalischen Abteilung der Russ. Archäolog. Ges. (am 31. I. 1913); vgl. *Zap.* B. XXII (1913—1914), S. II.

2 КРЫМСКІЙ, А. Е., и АТТАЯ, М., *Художественные представители пограничной Сиро-Месопотаміи временъ византійскаго героя X вѣка Дигениса Акрита: Поэтъ-витязь Абу-Фирасъ (933—968) и Панегиристъ Мотанаббій (915—965)*; erschien in der Festschrift für A. N. WESSELOWSKY: الشرقيات *Восточный Сборникъ въ честь А. Н. Веселовскаго. Труды по Востоковѣдѣнію, изд. Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ*, Lief. XLIII, Moskau 1914. S. 17—82

die Lebensbeschreibungen des Abū Firās und des Mutanabbī samt einer ausführlichen Bibliographie und zahlreichen Übersetzungen; über Abū Firās wird vermutet, daß seine Gefangennahme den Grund zur Entstehung der Akritassage gegeben habe. Der wertvollste Teil im Mutanabbī-Abschnitt ist der Versuch einer objektiven Schätzung seiner Werke. Der Verfasser bedient sich der 1910 erschienenen Arbeit KRATSCHKOWSKYs *Mutanabbī und Abu 'l-'Alā*[1], welche die pessimistische Weltanschauung des ersteren hervorhebt und in ihr den Vorläufer der Stimmung Abu'l-'Alā's sieht.

Prof. D. K. PETROFF[2] veröffentlichte bei Brill in Leiden eine Ausgabe des *Ṭauq al-ḥamāma* des berühmten Ẓāhiriten Ibn Ḥazm († 1064); dem arabischen Text geht ein französisches Vorwort voran[3].

Von nicht minderem Interesse wie die Arbeit über al-Wa'wā sind die anderen Studien KRATSCHKOWSKYs im Gebiete arabisch-islāmischer Poesie. Einer neuen Handschrift des Asiatischen Museums, die Gedichte Ḏu'r-Rumma's enthaltend, widmete er 1917 eine Beschreibung[4]. Die Frage über den Verfasser des Kommentars bleibt offen; vermutlich wird an ihm die Familie an-Neǧīramī mitgearbeitet haben. Die Redaktion des Textes der Verse kann vom Philologen Abū 'Amr herstammen. Nach Veröffentlichung der Ausgabe MACARTNEYs kehrte KRATSCHKOWSKY 1923 zum *Dīwān* Ḏu'r-Rumma's zurück[5]. Er bemerkt, daß das Vorkommen von nur 4 Versmaßen im *Dīwān* für die klassische Stimmung des Dichters sehr

---

1 *Мутанаббй и Абӯ-л-'Алā.* — *Zap.* Bd. XIX, S. 1—52.

2 PETROF, D. K., *Abû-Muhammed-Alî-ibn-Hazm al-Andalusî, Ṭauḳ-al-Ḥamâma*; publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide par . . . Mémoires de la Faculté des Lettres de l'Université Impériale de St. Pétersbourg. Vol. 119. St. Pétersbourg – Leide 1914. XLIV + I + ١٣٢ pp. Arabisch: كتاب فيه الرسالة المعروفة بطوق الحمامة فى الالفة والآلاف تأليف ابى محمّد علىّ بن حزم الاندلسىّ عفا الله عنه وغفر له وللمسلمين، طبع فى مطبعة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩١٤.

Rezz.: D. S. M(argoliouth) im *JRAS* 1915, p. 821;
IGN. GOLDZIHER in *ZDMG* LXIX, 1915, S. 192—207.

3 Deswegen wird über das Vorwort nicht referiert, sondern seiner nur Erwähnung getan.

4 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Новая рукопись стихотвореній Ḏӯ-р-Руммы. Извѣстія Росс. Академіи Наукъ* 1918, S. 369—380.

5 *Диван Ḏӯ-р-Руммы и петроградская рукопись. Известия Росс. Академии Наук* 1923, S. 149—156.

charakteristisch ist. Ebenso ist es auffallend, daß Ibn al-Mu'tazz in seinem *Kitāb al-badī'* nur einmal ein *Badī'*-Beispiel dem Du'r-Rumma entnimmt, dagegen zitiert er Imra'al-Qais und al-A'šā je sechsmal. Ebenso klassisch bleibt Du'r-Rumma im Vorwurf seiner Verse; er kennt nicht die Weinlieder; in seiner Zeit pflegten die Dichter Ru'ba und al-'Aǧǧāǧ die *Reǧez*-Form; er geht ihnen in dieser Form nach; für seine Zeit war es neu, daß er eine *Qaṣīda* (n° 24) in Form eines Rätsels dichtete. Die poetischen Figuren erscheinen bei ihm islamisiert (vgl. z. B. den *Nasīb* mit der Beschreibung der Ruinen eines *Masǧid* n° 50,2 und 67,5). Die Petersburger Handschrift des *Dīwān*s hängt mit der Mailändisch-Konstantinopolitanischen Handschriftengruppe zusammen. Die Handschrift des Asiatischen Museums hat nach dem Erscheinen der englischen Ausgabe ihren Wert nicht verloren. Es werden zum Schluß einige Verbesserungen in Text und Kommentar nach der Hs. mitgeteilt.

Aus dem Nachlaß des Barons V. R. ROSEN hat KRATSCHKOWSKY die russische Übersetzung des vegetarianischen Gedichtes Abu'l-'Alā's herausgegeben[1] nebst dem arabischen Text (غَدَوْتَ مَرِيضَ ٱلْعَقْلِ .... ٱلْفَضَائِحِ). Den beiden Übersetzungen des verstorbenen ROSEN, einer prosaischen und einer poetischen, folgen einige Erklärungen über $\sqrt{k\check{s}f}$ V in Vers 11. Es wird die pessimistische Meinung ROSENs mitgeteilt, nach welcher wir in Abu 'l-'Alā nicht mit einem Denker, sondern vielmehr mit einem Philologen zu tun haben, bei welchem das Streben nach rhetorischen Kunstgriffen scheinbar originelle Gedanken hervorruft, zuweilen ohne Anteil seines Willens. ROSEN hat öfters die Meinung ausgesprochen, daß Abu'l-'Alā eine so schwülstige und pretiöse Form für seine *Luzūmijjāt* nicht gewählt haben würde, wenn er die Ideen seiner Werke obenan gestellt hätte.

In einem andern Artikel gibt KRATSCHKOWSKY die Beschreibung der interessantesten arabischen Handschriften in der Alexandrinischen Stadtbibliothek, welche er während seines Aufenthaltes in Ägypten besichtigte[2]. Unter ihnen sind die *Dīwāne* der Dichter Salāma ibn Ǧandal und 'Umar al-Maḫḫār. Die Kopie des ersten

---

1 *Переводъ одного программнаго стихотворенія Абӯ-л-'Алā.* *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 291—301.

2 *Арабскія рукописи городской библіотеки въ Александріи и диванъ 'Омара ал-Маххāра.* *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 1—30.

übergab KRATSCHKOWSKY dem Prof. L. CHEIKHO, welcher damals die Verse Salāma's im *Machriq* zu drucken begonnen hatte. KRATSCHKOWSKY korrigiert CHEIKHO in betreff des Datums der Alexandriner Handschrift; nach ihm soll die Hs. 593, nicht 493 geschrieben worden sein. Der zweite *Dīwān* ist für den Verfasser das Zentrum seiner Interessen. Der Dichter muß zwischen 704 und 710 d. H. gestorben sein. Es wird eine Liste der Überschriften über den Gedichten des *Dīwān*s gegeben, welche über die literarischen Verhältnisse der Zeit Einsicht geben. Das Hauptinteresse in den Werken des Dichters liegt in seinen *Muwaššaḥāt* und *Azǧāl*. In dieser Art der Dichtkunst soll al-Maḫḫār einen hervorragenden Platz eingenommen haben[1]. KRATSCHKOWSKY führt einige Gedichte al-Maḫḫār's an, u. a. das Gedicht mit der Beschreibung der Stadt Ḥamā. Das Hauptsächliche in den Dichtungen al-Maḫḫār's ist die vulgäre Sprache seiner Gedichte, dank der er dem andalusischen Dialektdichter Ibn Quzmān und dem ägyptischen Ibn Sudūn gleichgestellt werden darf. Die Arbeit KRATSCHKOWSKYs enthält auch einige *Azǧāl* mit ihren charakteristischen Dialektformen.

Mit den Anfängen arabischer Poetik, welche wir im 9. Jahrh. in den Werken von Ibn al-Muʿtazz, al-Ǧāḥiẓ und Qudāma plötzlich aufgeblüht vorfinden, beschäftigt sich KRATSCHKOWSKY im Artikel: *Ein Muʿtaziliten-Traktat des 8. Jahrh. über das literarische Schaffen*[2]. Er meint, daß man, um die Vorgeschichte der arabischen Poetik zu erforschen, die in späteren Werken zerstreuten Einzelheiten aufmerksam studieren muß. Als apokryph wird die Erwähnung eines indischen oder (mittel ?)persischen Werkes über Rhetorik in al-ʿAskarī's *Kitāb aṣ-ṣināʿatain* (S. 14f.) angesehen. KRATSCHKOWSKY wendet seine Aufmerksamkeit der *Ṣaḥīfa* des Bišr ibn al-Muʿtamir zu, eines muʿtazilitischen Denkers, welche in vier Quellen aufbewahrt ist: bei al-Ǧāḥiẓ, al-ʿAskarī, Ibn Rašīq und az-Zubeir ibn Bakkār[3]. Die Textausgabe KRATSCHKOWSKYs, welcher eine russische Übersetzung beigegeben ist, verbessert die

---

1 M. HARTMANN (*Das arabische Strophengedicht*) machte aus al-Maḫḫār zwei Dichter (n° 113 u. 114).

2 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Муʿтазилитскій трактатъ* VIII *вѣка о литературномъ творчествѣ. Извѣстія Росс. Акад. Наукъ* 1919, S. 441—450.

3 Prof. KRATSCHKOWSKY hat mir neuerdings mitgeteilt, daß die *Ṣaḥīfa* noch im ʿ*Iqd* (II, 157) enthalten ist.

fehlerreiche Ausgabe LEANDERs in einer Schrift Ibn Bakkār's (*MO* X, 1916, p. 95—97, n° 16).

Über eine neue, vom Asiatischen Museum im Jahre 1915 erworbene Hs. des V. Bandes des Geschichtswerks Ibn Miskaweihi's berichtet KRATSCHKOWSKY[1], indem er hervorhebt, daß die Petersburger Hs. derselben Redaktion wie die Konstantinopolitanische angehört und von großem Nutzen bei einer künftigen kritischen Ausgabe Ibn Miskaweihi's sein wird, welche das Vorhandensein der photographischen Reproduktion in *Gibb Memorial Series* (vol. VII) aus der Liste der *pia desideria* der Wissenschaft nicht streicht. KRATSCHKOWSKY gibt als Probe die Varianten der Hs. im Briefe al-Muqtadir's und in der Erzählung über die ersten Erfolge der Būjiden und erörtert sodann eine Liste der Kapitel-Überschriften.

KRATSCHKOWSKY veröffentlichte und ergänzte eine unvollendet gebliebene Arbeit des Barons V. ROSEN, *Zu Fihrist I* ١٩, *22*[2]. Es handelt sich um den Namen des Genealogen Lisān al-Ḥummara, welcher *Ibn* Lisān al-Ḥummara gelesen werden muß, was die Petersburger Universitätshandschrift (n° 98) des Wörterbuchs *Maǵmaʿ al-baḥrain* des aṣ-Ṣaǵānī bestätigt, wo unter $\sqrt{}$*ḥmr* eine Glosse am Rande berichtet, daß in an-Nadīm's Autograph des *Kitāb al-Fihrist* der Name so geschrieben stand. Die Quellen sind zu spärlich, um zu entscheiden, ob der Name des genannten Genealogen ʿAbd Allāh ibn Ḥuṣain oder Wiqā ibn al-Ašʿar war. Seine Lebenszeit fällt wahrscheinlich in die ersten drei Viertel des 7. Jahrh. Es sind von ihm, wie auch von andern frühislāmischen Genealogen, keine schriftlichen Werke erhalten.

Mehr zum Gebiet der russischen Literaturgeschichte gehört eine Notiz KRATSCHKOWSKYs über *Ein arabisches Zitat in einem Briefe Gribojedoff's*[3]. Unter anderen russischen Schriftstellern des 19. Jahrh. interessierte sich GRIBOJEDOFF für den Orient am meisten. Der Verfasser der Biographie GRIBOJEDOFF's berichtet über seine Studien der arabischen und persischen Sprache unter der Leitung

---

1 *Новая рукопись пятаго тома исторiи Ибн-Мискавейха. Извѣстiя Имп. Акад. Наукъ* 1916, 539—546.

2 БАР. В. РОЗЕНЪ, *Къ Фихристу I,* ١٩, *22* (Съ дополненiемъ И. КРАЧКОВСКАГО). *Zap.* Bd. XXIII (1916), S. 235—244.

3 КРАЧКОВСКIЙ, И. Ю., *Арабская цитата въ письмѣ Грибоѣдова. Извѣстiя Отдѣленiя русскаго языка и словесности Росс. Акад. Наукъ* Bd. XXIII (1918), Heft I, S. 188—194.

des Prof. DEMANGE im Jahre 1818. In einem Brief aus Tebriz vom Febr. 1820 führt GRIBOJEDOFF einen arabischen Vers an, welchen bis jetzt niemand richtig gelesen hat. KRATSCHKOWSKY stellt fest, daß das arabische Zitat ein zum Sprichwort gewordener Halbvers ist[1]. Der Halbvers wird von GRIBOJEDOFF nicht ganz richtig transkribiert, was KRATSCHKOWSKY als Beweis dient, daß er bis 1820 sich nicht ernstlich mit der arabischen Sprache beschäftigt habe. Seine Studien unter DEMANGE sind nicht bewiesen, und die Kenntnisse GRIBOJEDOFFs müssen sich auf die persische Sprache und Literatur begrenzt haben.

Vereinzelt steht in der russischen arabistischen Literatur die Beschreibung KRATSCHKOWSKYs von einem südarabischen Amulett mit der Inschrift 𐩥𐩵𐩣 𐩱𐩨𐩣 aus der Sammlung von N. P. LICHATSCHEFF[2], welches der minäischen Periode angehören muß, was aus der Erwähnung Wadd's hervorgeht.

KRYMSKY und ATTAJA[3] schenkten uns eine Untersuchung der muslimischen Überlieferungen über die christlichen heiligen Siebenschläfer von Ephesus. Nach einem literaturhistorischen Vorwort KRYMSKYs folgt eine reiche Sammlung von Übersetzungen hauptsächlich aus dem Arabischen, aber auch aus dem Persischen und Türkischen.

IV. Übersetzungen.

A. R. RASIM übersetzte die noch nicht ins Russische übertragenen *Muʿallaqāt* des ʿAmr ibn Kulṯūm und des Zuheir[4]

---

1 Der Halbvers stammt von Mutanabbī (vgl. *Dīwān*, ed. DIETERICI, S. 486, Vers 34[a]).

2 КРАЧКОВСКІЙ, И Ю., *Южно-арабскій амулетъ*. *Zap.* Bd. XXIV (1917), S. 91 bis 94.

3 *Семь спящихъ отроковъ Эфесскихъ:* а) А. КРЫМСКІЙ: Общій историко-литературный очеркъ сказанія; б) М. АТТАЯ и А. КРЫМСКІЙ: Переводы арабскихъ версій VII—XIII вв. (Оттискъ изъ IV тома „Древностей Восточныхъ"). *Труды по Востоковѣдѣнію издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ*, Lief. 41, Moskau 1914, XVI + 70 SS. 8⁰.

4 РАСИМЪ, А. Р., *Изъ области старинной доисламской арабской поэзіи.* Моʿаллака ʿАмра ибнъ-Кюльсума и Моʿаллака Зохейра. Переводъ съ арабскаго. Erschien in der Festschrift für A. N. WESSELOWSKY, الشرقيات, S. 5—16.

Aus dem *Kitāb al-maḥāsin wa'l-aḍdād* übersetzte A. BALAKIN[1] einige Geschichten über die weibliche Schlauheit und ihre schlimmen Folgen, welche für Folkloristen von Interesse sein können.

Prof. KRATSCHKOWSKY, der sich nicht nur mit arabisch-klassischer, sondern auch mit moderner arabischer Literatur beschäftigt, übersetzte eine Auswahl aus den Werken des arabischen Emigranten Amīn Reiḥānī in Nord-Amerika[2]; den Übersetzungen ist ein Vorwort beigegeben, welches das Verständnis des arabischen Literaten von seiten russischer Leser erleichtern soll. Reiḥānī ist der fast einzige arabische Schriftsteller, der die Natur fühlt und liebt. KRATSCHKOWSKY gibt ein Bild der arabischen literarischen Renaissance im 19. Jahrh. nebst einer Darstellung der arabischen Emigrantenliteratur.

In einem Bibliophilenbuche, welches dem „Lobe des Buches"[3] gewidmet ist, erschienen einige russische Übersetzungen arabischer Gedichte und arabischer Reimprosa in prosaischer (von Prof. KRATSCHKOWSKY) und in poetischer Form (von Prof. D. K. PETROFF), welche der Verherrlichung des Buches dienen.

Nach der Revolution entstand in Petersburg der Verlag „Wsemirnaja Literatura" (= Weltliteratur), welcher Übersetzungen aus den verschiedensten Literaturen der Welt herausgegeben hat. In einem Sammelbändchen über „die Literaturen des Ostens" gab KRATSCHKOWSKY eine meisterhafte Schilderung der *Arabischen Literatur*[4], welche auf 10 Seiten ein vielseitiges Bild dieser komplizierten Erscheinung enthält.

Der genannte Verlag veröffentlichte bald darauf die erste russische Übersetzung *Ḥajj ibn Jaqẓān*'s des spanisch-arabischen

1 БАЛАКИНЪ, А., *Изъ „книги о хорошемъ и противоположномъ" Псевдо-Джахыза.* Съ арабскаго. Ebendaselbst, S. 83—90.

2 АМИНЪ РЕЙХАНИ, *Избранныя произведенія.* Переводъ и примѣчанія И. Ю. КРАЧКОВСКАГО. Огни. Одиннадцатая книга. Verlag „Огни", Petrograd 1917, S. 127.

3 *Похвала Книгъ. Тайное зерцало библіофиловъ.* Unter der Redaktion des Prof. J. A. ŠLJAPKIN (ШЛЯПКИНЪ). **ѹ҆ Петрогра́дѣ... въ лѣто Госпо́дне ацѕі** (= 1917), 119 + 2 SS. Den arabischen Schriftstellern und Dichtern sind SS. 77—83 gewidmet.

4 *Литература Востока.* Сборник статей, выпуск первый. Изд-во „Всемирная Литература". Петербург 1919. 68 + 4 SS. КРАЧКОВСКИЙ, И. Ю., *Арабская Литература*, S. 24—33.

Philosophen Ibn Ṭufail[1]. Der Übersetzer, ein leider jetzt jung verstorbener Schüler KRATSCHKOWSKYs, IWAN PL. KUZMIN, gibt im Vorwort eine Darstellung Spaniens und der arabischen Philosophie in Ost und West zur Zeit Ibn Ṭufail's. KUZMIN löst die Frage über den Einfluß Ibn Ṭufail's auf den *El Criticon* des BALTASAR GRACIANs im negativen Sinne, was jetzt, nach der Auffindung der gemeinsamen Quelle Ibn Ṭufail's und GRACIANs durch EMILIO GARCÍA GÓMEZ von KRATSCHKOWSKY in der Zeitschrift *Litteris* bestätigt wird[2].

Ferner erschien im selben Verlag ein Bändchen mit den Übersetzungen der Geschichte Ḥīqār's[3] von KUZMIN und der Fabeln Loqmān's von SALLIER nebst einem Vorwort von KRATSCHKOWSKY[4].

V. Christlich-arabisches.

Der Frage über die arabische Übersetzung der Bibel unter dem Chalifen al-Ma'mūn[5] widmete KRATSCHKOWSKY einen interessanten Artikel. Dem Übersetzer eines religiösen Buches der Ṣābier, Aḥmed ibn 'Abd Allāh ibn Salām, schreibt *Fihrist* (٢١, 26 — ٢٢, 15) eine Übersetzung der Bibel ins Arabische zu. Es handelt sich um die Übersetzung wie des Alten (Torah, Propheten), so auch des Neuen Testaments (Evangelium, Jünger). An-Nadīm glaubt, das Buch habe zum Schatz al-Ma'mūn's gehört. Es wird wohl, wie BAUMSTARK schon gesagt hat, die erste vollständige Übersetzung der

---

1 ИБН ТУФЕЙЛЬ, *Роман о Хайе, сыне Якзана.* Петербург MCMXX. (Всемирная Литература.) Перевод ИВ. КУЗЬМИНА под редакцией И. Ю. КРАЧКОВСКОГО. Предисловие ИВ. КУЗЬМИНА, 108 + 4 SS. 8⁰.

2 *Litteris*, vol. IV nº 1 (March 1927, Lund) pp. 28—33. Ign. KRATSCHKOVSKY(rec.): EMILIO GARCÍA GÓMEZ, *Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián. Revista de archivos, bibliotecas y museos.* Año XXX — 1926. Madrid 1926, 100 pp.

3 Das literarische Schicksal dieser Geschichte des Ḥīqār ist 1915 von DURNOWO in einer eingehenden Monographie behandelt worden: НИК. ДУРНОВО: *Матеріалы и Изслѣдованія по старинной литературѣ: I. Къ исторіи повѣсти объ Акирѣ.* Moskau 1915, IV + 131 + 4 SS. f.

4 *Мудрость Хикара и басни Лукмана.* Переводы ИВ. ПЛАТ. КУЗЬМИНА и М. А. САЛЬЕ, под редакцией и с предисловием И. Ю. КРАЧКОВСКОГО. (Всемирная Литература, Lief. 54.) Petersburg 1920. (Государственное Изд-во), 80 SS. 16⁰.

5 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *О переводѣ Библіи на арабскій языкъ при халифѣ ал-Ма'мӯнѣ. Христіанскій Востокъ*, Bd. VI (1918), S. 189—196.

Bibel ins Arabische gewesen sein. Aber BAUMSTARK irrt sich, daß wir nur vom 17. Jahrh. ein zweites Beispiel solcher Übersetzung hätten. Nicht jünger als vom 11. Jahrh. ist die dreibändige Hs., welche jetzt im Asiatischen Museum zu Leningrad aufbewahrt wird, einst dem Kaiser Nikolaus II. vom Patriarchen Gregorius IV. dargebracht. Die erwähnte Stelle des *Fihrist* fixiert das Datum der ersten Übersetzung ziemlich genau (unter al-Ma'mūn). Die beiden Vermutungen, Spuren früherer Übersetzung zu finden (Johannes von Sevilla A. D. 737 und der Jakobitenpatriarch Ḥanna A. D. 631 bis 648), scheitern, da nicht nur, wie bekannt, die erste, sondern auch die Bestätigung der Jakobiten, als von Jakobiten erdichtet, unhistorisch ist. Sicherer sind die Versuche, die Übersetzung der Bibel in die zweite Hälfte des 9. Jahrh. zu verlegen, da wir aus dieser Zeit auch datierte Hss. besitzen, Fragmente kanonischer und unkanonischer Bücherübersetzungen enthaltend. Es wird erwähnt, daß Ḥunein ibn Isḥāq eine Übersetzung der Septuaginta verfertigte. Der Name des im *Fihrist* genannten Übersetzers läßt BAUMSTARK einen Irrtum begehen, vor welchem noch SPRENGER in den 60er Jahren warnte: der Übersetzer, Aḥmed ibn 'Abd Allāh ibn Salām, welcher Klient Hārūn ar-Rašīd's war, ist nicht der Sohn des 663 gestorbenen Gelehrten jüdischer Herkunft, 'Abd Allāh ibn Salām. Er kann aber aus der Familie desselben stammen, da ja die Kenntnis des Hebräischen bei einem Vollblutaraber selten vorkam. Interessant ist es, daß der russische Bischof Porphyrius (Uspensky) eine arabische Bibelübersetzung aus dem Hebräischen vom Jahre 205 der Araber, welche für al-Ma'mūn ausgefertigt war, im Katherinenkloster auf dem Sinai gesehen hat. Letzteres bestätigt, daß die Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen zu Zeiten al-Ma'mūn's stattfand.

KRATSCHKOWSKY gehört eine Untersuchung über *Eine der melkitischen Versionen des arabischen Synaxariums* an[1]. Der Verfasser beschreibt nach einer Photographie die Hs. n° 417 nach GIBSONS Liste der auf dem Sinai bewahrten Handschriften. Sie ist A. M. 6603 (= A. D. 1095) datiert und enthält ein Vorwort — die geheimnisvolle 'Απολογία Εὐχαρίστου und die in zwei Hälften zerfallende melkitische (= orthodoxe) Version des Synaxariums. Es wird das Vor-

1 *Одна изъ мелькитскихъ версій арабскаго синаксаря. Христіанскій Востокъ*, Bd. II, Lief. III (1914), S. 389—398.

wort in Text und russischer Übersetzung mitgeteilt. Ferner vermutet der Verfasser, daß wir im Namen Εὐαρίστος eine arabische Entstellung des Namens des berühmten Simeon Metaphrast besitzen.

Dem von GEORG GRAF herausgegebenen Abū Qurra widmete derselbe KRATSCHKOWSKY eine Schrift unter dem Titel: *Theodor Abū Qurra bei den muslimischen Schriftstellern des 9.—10. Jahrh.*[1]. Es handelt sich um zwei Stellen in al-Ǧāḥiẓ's *Kitāb al-ḥajawān* (I 38, 14—16; 39, 22) und im *Fihrist* an-Nadīm's (24, 8—9). In der letzten Stelle muß für ابو جرة Abū Qurra ابو قرة gelesen werden.

Zur Frage über die St. Georg-Legende kehrte KRATSCHKOWSKY nochmals[2] im Artikel: *Abū Ḥudeifa al-Buḫārī und die Legende über St. Georg den Sieger* zurück[3]. In al-Mufaḍḍal's *Fāḫir* wird der Ausdruck „martern wie den Georg" erklärt. Die Geschichte geht auf Isḥāq ibn Bišr den Quraišiten zurück, welcher mit Abū Ḥudeifa al-Buḫārī identisch ist. Über diesen berichtet Jāqūt in seinem biographischen Wörterbuche. KRATSCHKOWSKY gibt die Übersetzung der betreffenden Stelle Jāqūt's, welche die Unzuverlässigkeit Abū Ḥudeifa's als Berichterstatter bestätigt. Abū Ḥudeifa's Bericht über St. Georg beruht auf Wahb ibn Munabbih's bekannter Version.

Das gesegnete Feuer nach dem Berichte al-Bīrūnī's und anderer muslimischer Schriftsteller des 10.—13. Jahrh.[4] — so betitelte KRATSCHKOWSKY eine Schrift, welche die nicht edierte Stelle der Chronologie Bīrūnī's über das gesegnete Feuer in der Auferstehungskirche zu Jerusalem in Text und Übersetzung nach der 1912 von SALEMANN beschriebenen Hs. des Asiatischen Museums mitteilt. Ferner werden die Erwähnungen des heiligen Feuers der Christen bei al-Ǧāḥiẓ, Ibn al-Qāṣṣ (*Dalā'il al-qibla*[5]), Mas'ūdī

1 *Θеодоръ Абӯ-Ḳурра у мусульманскихъ писателей* IX—X *вѣка.* Ebendaselbst, Bd. IV, Lief. III (1916), S. 301—309.

2 Mit derselben Frage hat sich KRATSCHKOWSKY in einer Schrift: *Легенда о св. Георгіи Побѣдоносцѣ въ арабской редакціи* beschäftigt, welche in der Zeitschrift *Живая Старина* Bd. XIX, Lief. III, S. 215—232 (1910) erschien.

3 *Абӯ-Ḫузейфа бухарецъ и легенда о св. Георгіи Побѣдоносцѣ.* Ebendaselbst, Bd. IV, Lief. II (1916), S. 171—179.

4 *Благодатный огонь по разсказу ал-Бирӯнӣ и другихъ мусульманскихъ писателей X—XIII вв. Христіанскій Востокъ*, Bd. III, Lief. III (1915), S. 225—242. (Ein Auszug daraus erschien in den *Сообщенія Православнаго Палестинскаго Общества* 1915, Bd. XXVI, S. 220—221.)

5 Es handelt sich um die arabische Nachricht aus einer Hs., welche Ġ. ṢAFĀ besitzt und welche im *Machriq* 1913, XVI, 578—579 zitiert ist. Der Besitzer wollte in ihr das *Kitāb al-Ma'rifa* des Abu' l-'Abbās Aḥmed ibn Abī Aḥmed sehen.

(*Murūǧ* und *Tanbīh*), Ibn al-Qalānisī, 'Alī al-Harawī, Jāqūt (s. v. *Qumāma*), al-Ǧaubarī, Ibn al-Ǧauzī, al-Qazwīnī und Muǧīr ad-Dīn angeführt. Alle diese Nachrichten sind keine persönlichen Berichte, außer den Berichten Ibn al-Ǧauzī's und der Quelle, aus der al-Bīrūnī schöpft. Man kann sogar Spuren einer literarischen Bearbeitung wahrnehmen. Bei Ibn al-Ǧauzī kann man einige Notizen sehen, welche an die gegenwärtige Feier der Einweihung des Feuers beim Grabe des Herrn erinnern. Allen Quellen, außer al-Bīrūnī, ist die Tendenz gemeinsam, im Wunder einen Betrug zu sehen. Bīrūnī, welcher von einem gewissen Faraǧ ibn Ṣāliḥ aus Baġdād seine Nachrichten schöpft und wahrscheinlich die *Dalā'il al-qibla* des Ibn al-Qāṣṣ gekannt hat, berichtet über den interessanten Umstand, daß der Feier nicht nur der *Mu'addin* der *Ǧāmi'*-Moschee, der Imām und der Verwalter der Stadt beiwohnten, sondern selbst in den Moscheen, wie auch selbstverständlich in den Kirchen, die Lampen vom gesegneten Feuer angezündet wurden, daß man in die Hauptstadt über die Zeit der Erscheinung des heiligen Feuers schriftlich berichtete und daraus allerlei Omina über die Ernte ersah.

Der Geschichte der Eparchie von Emessa in Syrien ist eine Skizze gewidmet[1], welche vom Archidiaconus THOMAS DĪBU AL-MA'LŪF russisch wiedergegeben ist. Der Verfasser gründet sich leider nicht immer auf erste Quellen, sondern schöpft sein Material auch aus späten Werken. Die russische Wiedergabe kann man nicht gelungen nennen.

Den kirchlichen Feiern im orthodoxen Osten ist ein populäres Buch von Prof. A. A. DMITRIEWSKY gewidmet[2]

VI. Jüdisch-arabische Literatur.

Von sehr großer Bedeutung für die Geschichte der semitischen Sprachwissenschaft und für die Geschichte der jüdisch-arabischen Literatur ist der II. Band der Studien Prof. KOKOWZOFFs im Gebiete mittelalterlicher hebräischer Philologie[3]. Er enthält folgende Kapitel:

1 АРХИДІАКОНЪ ѲОМА (ДИБУ-МАЛУФЪ), *Эмесская епархія въ Сиріи. Историческій Этюдъ.* Петроградъ 1916, 27 SS. Einige Anmerkungen sind „I. I. S.“ signiert (= Prof. IW. IW. SOKOLOFF).

2 ДМИТРІЕВСКІЙ, А. А., ПРОФ., *Церковныя торжества въ дни великихъ праздниковъ на Православномъ Востокѣ*, Bd. II. Petrograd, s. a., 192 SS., mit 44 Abbildungen. Verlag des Palästinavereins.

3 КОКОВЦОВЪ, П. К., *Къ Исторіи Средневѣковой Еврейской Филологіи и Еврейско-Арабской Литературы*, II. Новые матеріалы для ха-

1. Das *Kitāb an-nutaf* von Jehūda Ḥajjūǧ.

2. Samuel Nagid als Forscher der hebräischen Sprache und als Exeget.

3. Zur philologischen Tätigkeit Mose Ibn Ǧiqitilla's und Jehūda ibn Bal'am's.

Anhang I: Varianten zum Text des *Buches des Vergleiches* von Ibn Barūn und einige neue Zitate.

Anhang II: Arabische Verse in den erhaltenen Teilen des *Buches des Vergleiches* von Ibn Barūn.

Im jüdisch-arabischen Teil wird folgendes in jüdischer Schrift herausgegeben:

1. Fragmente des *Kitāb an-nutaf* von Jehūda Ḥajjūǧ.

2. Fragmente des *Kitāb at-tadkīr wa't-ta'nīt* von Mose Ibn Ǧiqitilla.

3. Die hebräische Übersetzung und Fragmente des arabischen Originals der philologischen Traktate von Jehūda Ibn Bal'am.

4. Fragmente des *Kitāb al-muwāzana* von Isaak Ibn Barūn.

5. Fragmente des vergleichenden Traktates von R. Nathanael.

6. Ergänzende Fragmente aus dem *Kitāb an-nutaf* von Jehūda Ḥajjūǧ.

7. Fragmente aus dem *Kitāb al-istiǧnā'* von Samuel Nagid.

Der russische Teil des Buches enthält eine eingehende Analyse des *Kitāb an-nutaf* des „Hauptes der Grammatiker", Jehūda Ḥajjūǧ, dessen Verdienst darin liegt, daß er das Gesetz des dreikonsonantischen Wortstammes fürs Hebräische anerkannte und die Überpflanzung der arabischen philologischen und grammatischen Methode auf hebräischen Boden begonnen hat. Die Theorie der drei Radikale ist in seinen zwei Büchern *Kitāb al-af'āl dawāt ḥurūf al-līn* und *Kitāb al-af'āl dawāt al-mitlain* entwickelt. Der Phonetik widmete er das *Kitāb at-tanqīt*. Tanhūm Jerūšalmī erwähnt ein viertes Werk des Ḥajjūǧ, das *Kitāb an-nutaf*, welches selbst dem Ibn Ǧanāḥ unbekannt geblieben ist. Einige Fragmente desselben sind in der Öffentlichen Bibliothek

---

рактеристики Iехуды Хайюджа, Самуила Нагида и нѣкоторыхъ другихъ представителей еврейской филологической науки въ X, XI и XII вѣкѣ. Petrograd 1916, XII + 241 + 224 SS.

Vgl.: Poznanski, Samuel, New Material on the History of Hebrew-Arabic Philology during the X—XII Centuries. *JQR*, vol, XVI, nº 3, pp. 237—266.

zu St. Petersburg erhalten. Es sind kurze Notizen zu den נביאים, welche KOKOWZOFF ausführlich behandelt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sie das von Ḥajjūǧ in seinen zwei Hauptwerken gesagte ergänzen und wiederholen und daß das Buch deswegen, als wenig Neues enthaltend, von den hebräischen Philologen der folgenden Jahrhunderte nicht einmal erwähnt wird. Zum Schluß gibt KOKOWZOFF eine gelungene Würdigung des großen hebräischen Philologen, dank dem ja durch Vermittlung mittelalterlicher jüdischer Philologie der Begriff des Stammes eines Wortes aus der arabischen in die europäische Wissenschaft hinüberwanderte.

Samuel Nagid (starb 1055), der erste *Kātib* des zairidischen Emīr von Granada Ḥabbūs (1019 bis 1038) und dessen Sohnes Bādīs (1038 bis 1073), ist der zweite Philologe, mit welchem sich KOKOWZOFF ausführlich beschäftigt. Dem Titel nach sind drei arabische Werke Nagid's bekannt: *Rasā'il ar-rifāq*, *Kitāb al-ḥuǧǧa* und *Kitāb al-istiġnā'*. KOKOWZOFF stellt fest, daß sie in der angeführten Reihenfolge erschienen sind; daß die beiden ersten Werke Polemik gegen Ibn Ǧanāḥ enthalten; daß der letztere auf die *Rasā'il* mit dem *Kitāb at-taśwīr* antwortete, worauf Samuel Nagid sein *Kitāb al-ḥuǧǧa* schrieb; daß aber die beiden Hauptwerke der beiden großen jüdischen Philologen — das *Kitāb at-tanqīḥ* Ibn Ǧanāḥ's und das *Kitāb al-istiġnā'* Nagids — frei von aller Polemik und rein wissenschaftlich und der systematischen und ausführlichen Auslegung der hebräischen Grammatik und Rede gewidmet sind. Es gelang Prof. KOKOWZOFF Bruchstücke des *Kitāb al-istiġnā'* in der Öffentlichen Bibliothek aufzufinden. Dank diesem glücklichen Funde ist es jetzt möglich festzustellen, daß das *Kitāb al-istiġnā'* zwischen 1045—1053 angefertigt wurde und in 22 Abteilungen, nach der Zahl der hebräischen Buchstaben, eingeteilt war, daß es ein großes und außerordentlich ausführliches Wörterbuch darstellte, dem Typus der neuren europäischen hebräisch-biblischen Wörterbücher sich nähernd. Ferner gibt KOKOWZOFF eine Übersicht der grammatischen Ansichten Samuel Nagid's, den folgenden Fragen gewidmet: 1. Imperfektum des Passivs des Qal; 2. Sinn und Benennung der Niph'al-Form; 3. Infinitive (*Maṣdar*s); 4. Verbalwurzeln ע״ו und ע״י; 5. Verbalwurzeln ל״ו und ל״י; 6. Verbalformen רענן und שאנן; 7. die transitiven Verba, welche 3 Objekte regieren; 8. das المفعول معه im Hebräischen; 9. das المفعول من اجله im Hebräischen. Weiter werden vereinzelte Bemerkungen Nagid's über allerlei

Fragen der hebräischen Grammatik mitgeteilt. Es folgen darauf die Ansichten Nagid's über die Partikel. Nagid ist ein Philologe von großer schöpferischer Begabung. Viele schwierige Probleme der hebräischen Sprachwissenschaft entschied er richtig lange vor dem Entstehen der modernen Wissenschaft der hebräischen Philologie. Seine Fehler sind die Fehler seiner Zeitgenossen — *non hominis vitium, sed saeculi*. Ferner folgt eine Übersicht der exegetischen Ansichten Nagid's, in welchen er sich an den wörtlichen Sinn des biblischen Textes hält; nur in zweiter Linie bedient er sich des übertragenen Sinnes.

In das Ende des 11. Jahrh. gehören die beiden Philologen aus derselben spanisch-jüdischen Schule, Mose ibn Ǵiqitilla und Jehūda Ibn Balʿam. Die Monographie des ersteren unter dem Titel *Kitāb at-tadkīr wa't-ta'nīt* enthält eine Übersicht über die Nomina, welche unregelmäßige Flexion haben. Ibn Balʿam gehören 3 philologische Werke an, welche arabisch geschrieben waren, auf uns aber nur in hebräischer Übersetzung gekommen sind. Es sind: 1. das *Kitāb at-taǧnīs*; 2. das كتاب حروف المعانى الموجودة فى المקרא und 3. das *Kitāb al-afʿāl al-muštaqqa min al-asmā'*. Die hebräische Übersetzung aller drei Monographien erschien in europäischen Ausgaben; KOKOWZOFF betont aber die Unzuverlässigkeit der Übersetzungen, von der er sich auf Grund eines Vergleiches der erhaltenen arabischen Textfragmente mit der hebräischen Übersetzung überzeugte. Für den Arabisten enthält das Buch KOKOWZOFFs viel Interessantes, hauptsächlich in den reichen und ausführlichen Fußnoten. Besonders ist es für denjenigen wichtig, der sich mit den einheimischen arabischen Grammatikern und der grammatischen Theorie der Araber beschäftigt.

VII. Handschriftenkataloge.

Die arabischen Handschriften, welche ins Asiatische Museum vom kaukasischen Kriegsschauplatz gelangten[1], hat KRATSCHKOWSKY beschrieben. Die ganze Sammlung enthält ungefähr 1289 Handschriften, unter welchen die Mehrzahl (1050) arabisch ist. Im ersten Teil der Beschreibung gibt der Verfasser eine allgemeine Einleitung über den Wert der ganzen Sammlung und über die wert-

[1] КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Арабскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ съ Кавказскаго фронта. Извѣстія Росс. Акад. Наукъ* 1917, S. 913—949.

vollsten Exemplare. Die Sammlung ist für eine türkische Provinz des 15.—19. Jahrh. sehr charakteristisch; sie erinnert an die Sammlung MARSIGLI in Bologna und an die vom Asiatischen Museum erworbene Sammlung IWANOFF aus Buḫārā. Die Mehrzahl der Handschriften ist religiösen Inhaltes; ihnen schließen sich logische, dialektische, grammatische und rhetorische an. Die Dichtkunst ist durch einen *Dīwān* 'Umar Ibn al-Fāriḍ's und Kommentare zur *Burda* und zur *Hamzijja* vertreten. Geschichtliche Werke fehlen gänzlich. Viele Handschriften haben einst der Familie al-Ḫālidī gehört, welche eine gewisse Rolle im Leben des Naqšbendī-Ordens spielte. Chronologisch fallen die Handschriften in die drei letzten christlichen Jahrhunderte; nur die ältesten Handschriften reichen ins 6. und 7. Jahrh. d. H. zurück. Es werden die wichtigsten Handschriften aufgezählt. Der mittlere Teil der Arbeit enthält eine alphabetisch geordnete Liste der Handschriften. Endlich werden die nach ihrem Inhalt geordneten unvollständigen Handschriften der Sammlung aufgezählt.

Fünfzehn Korane, welche von dem Akademiker TH. I. USPENSKY in Trapezunt gesammelt waren, beschreibt KRATSCHKOWSKY in einer speziellen Schrift[1]. Sie alle gehören dem 19. Jahrh. an und sind von zwei Schulen von Kalligraphen angefertigt: der des Abū Ibrāhīm Edhem und der des Muṣṭafā Ḥilmī.

Der Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia, welcher seine Handschriften 1913 dem Kaiser Nikolaus II. darbrachte[2], widmete KRATSCHKOWSKY kurz nach der Revolution eine kleine Notiz, um sie möglichst schnell für die Wissenschaft zu retten. Jetzt sind sie dem Asiatischen Museum übergeben.

Ebenfalls KRATSCHKOWSKY verdanken wir eine wertvolle Beschreibung der aus dem Nachlaß des Barons V. R. ROSEN ins Asiatische Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften übergegangenen Papiere[3]. Es sind 154 Nr. Nr., welche in 14 Abteilungen eingeteilt sind: 1. wissenschaftliche Arbeiten und Notizen; 2. Vorträge und Artikel; 3. Übersetzungen; 4. Kataloge von Handschriften-

1 *Описаніе Собранія Корановъ, привезенныхъ изъ Трапезунда академикомъ Ѳ. И. Успенскимъ.* Ebendaselbst 1917, S. 346—349.

2 *Записка* И. Ю. КРАЧКОВСКАГО *о собраніи арабскихъ рукописей Антіохійскаго патріарха Григорія* IV. Ebendaselbst 1917, S. 619—620.

3 *Опись бумагъ барона В. Р. Розена, поступившихъ въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ.* Ebendaselbst 1918, S. 1323—1350.

sammlungen; 5. Kopien von Handschriften; 6. Auszüge aus Handschriften aus den Jahren 1875, 1879, 1883; 7. Auszüge aus Handschriften (darunter aus al-Ǧāḥiẓ); 8. kleinere Auszüge, Notizen und Skizzen; 9. Materialien zur Geschichte des Babismus; 10. Dokumente und Materialien; 11. Handschriften von andern Personen; 12. Photographien und Faksimilia; 13. Briefe; 14. Varia; 15. Nachtrag zu 5. und 11: Index der Nomina propria und geographica (für die erwähnten Handschriften).

Eine populäre Beschreibung der arabischen Handschriftensammlung[1] des Asiatischen Museums wurde von KRATSCHKOWSKY veröffentlicht in einem Bändchen, dem Asiatischen Museum zu seinem ersten Centennarium gewidmet. Wie bekannt, liegt der Grundschatz des Museums in den beiden Sammlungen ROUSSEAUs, welche 1819 und 1825 erworben sind. Ferner bereicherte sich das Museum durch Handschriften aus den Sammlungen von FRÄHN, SSENKOWSKY, KUHN, GRIGORJEFF, MUCHLINSKY, BEREZIN, OLDENBURG, LERCH, PETROWSKY und vom Baron V. R. ROSEN. Es wurden spezielle Expeditionen zum Erwerben von Handschriften ausgestattet; endlich hat auch der Krieg das Erwerben von Handschriften erleichtert; so wurden die Sammlungen BOGDANOFFs, IWANOFFs und die Wan'sche Sammlung vom Kaukasischen Kriegsschauplatz erworben. Der Verfasser zählt ferner die wichtigsten Exemplare der Sammlung ROUSSEAUs auf. In einigen Worten charakterisiert er trefflich die Sammlung der Handschriften mit arabischen Miniaturen. Es wird ein Bild der christlich-arabischen Handschriftensammlung gegeben. Die Prachtexemplare des Museums stammen durchaus nicht alle aus der Sammlung ROUSSEAUs (vgl. die schon erwähnten Handschriften Ibn Miskaweihi's und Du'r-Rumma's). In wenigen Zeilen wird auch ein gediegenes Bild der Sammlung der gedruckten arabischen Bücher gegeben. Es werden

---

1 *Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ, 1818—1918. Краткая Памятка.* Петербург 1920, II + 160 SS. KRATSCHKOWSKY gehört außer der arabischen Handschriftenbeschreibung (Арабскій отдѣлъ, S. 8—19) noch die äthiopische (S. 100—102) an. BARTHOLD (Историческія и географическія рукописи, S. 24—27) gehört noch die Beschreibung der numismatischen Sammlung (Нумизматическое отдѣленіе, S. 107—112) an. TURAJEFF beschrieb die koptischen, syrischen und samaritanischen Handschriften des Museums (S. 103) und S. E. WIENER die hebräische Bücher- und Handschriftensammlung (S. 104—106).

auch die wichtigsten arabistischen Materialien im Archiv des Museums aufgezählt. Prof. BARTHOLD gibt in demselben Bändchen eine Übersicht der wichtigsten geschichtlichen und geographischen Handschriften des Museums; unter den arabischen wird der Wert der schon erwähnten Handschriften al-Bīrūnī's und Ibn Miskaweihi's hervorgehoben.

Einem bibliographischen Rätsel[1], welches das Buch J. ALTMANNS *Die Wüstenharfe* (Leipzig 1856) darstellt, widmete KRATSCHKOWSKY einen Aufsatz Das Buch stammt aus dem Zeitalter der Romantik; es enthält eine große Anzahl Übersetzungen aus arabischen Dichtern, welche ALTMANN „zum Theil slawisierten, zum Theil latinisierten Codices" entnommen hat. Die erwähnten Codices sollen in russischen Klöstern aufbewahrt sein. Der Verfasser (ALTMANN) gibt eine genaue Beschreibung der Codices nebst exakten Nachweisen über den Ort, an dem sie liegen (z. B. „Iwerskoj monastyr auf der höchsten Terrasse des Waldaigebirges"). Die russischen Namen sind sehr genau wiedergegeben; gut klassisch sind die arabischen Namen und Gedichte. Der Verfasser muß im Fall einer Mystifikation ein Arabist erster Klasse gewesen sein. Aber unter den Arabisten ist der Name ALTMANNs nicht bekannt. In russischen Klöstern sind die genannten Codices nicht vorhanden. Die Frage über das Buch ALTMANNs bleibt für den Verfasser ein Rätsel.

Die koptischen Handschriften des Asiatischen Museums beschrieb TURAJEFF[2] unter Mitwirkung von KRATSCHKOWSKY (was den arabischen Teil betrifft).

Die den europäischen Gelehrten meist unbekannten Handschriften der „Narodnata Biblioteka" zu Sofia beschreibt ŠIŠMANOFF[3]. Die Handschriften stammen aus der Bibliothek des türkischen Staatsmannes ʿOṯmān Pāsbān Oğlu. Es wird für eine Anzahl (38) arabischer Handschriften (unter ihnen eine persische) eine kurze Beschreibung gegeben. Dem Verfasser gelang es, ein zweites Exemplar des schon erwähnten Werkes al-Malīğī's *Kitāb taḏkirat*

1 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Арабскія рукописи въ русскихъ монастыряхъ. Zap.* Bd. XXIII (1915). S. 123—131.

2 ТУРАЕВЪ, Б. А., *Коптскія рукописи Азіатскаго Музея Росс. Академіи Наукъ. Извѣстія Росс. Акад. Наукъ*, 1919, S. 427—440.

3 ШИШМАНОВЪ, А., *Собраніе восточныхъ рукописей въ Софіи. Zap.* Bd. XXIII (1915). S. 61—76.

uli 'l-albāb fī manāqib aš-Šaʿrānī aufzufinden. Die ganze Sammlung enthält ungefähr 4000 Bände.

VIII. Rezensionen.

Die Rezensionen Prof. KRATSCHKOWSKYs enthalten meistenteils Wichtiges für die Geschichte der Literatur; deshalb müssen sie wohl eingehender besprochen werden, als Rezensionen es sonst z. T. verdienen. Unter diesen Rezensionen erschien eine, welche eine orientalische Ausgabe von Abu'l-ʿAlā's *Mulqa 's-sabīl* behandelt, von ʿAbd al-Wahhāb at-Tūnisī in Damaskus A. H. 1330 veröffentlicht[1]. Dieses Werk Abu'l-ʿAlā's erschien zuerst in der damaszener Zeitschrift *al-Muqtabas* und dann im Sammelband *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, welcher viel interessante Miszellen aus der arabischen Literatur enthält und dessen Erscheinen wir Muḥammed Kurd ʿAlī, heute Président de l'Académie Arabe, verdanken[2]. *Mulqa 's-sabīl* versteht KRATSCHKOWSKY in der Bedeutung „auf den Weg Geworfenes", das ist: für alle Wanderer auf dem Wege des Lebens hingestreute Gedanken. Das Werk Abu 'l-ʿAlā's war populär gewesen, besonders in Spanien; jetzt sind sechs Handschriften des Werkes bekannt. Leider waren diejenigen Werke Abu'l-ʿAlā's populär, welche von minderem Interesse für die Geschichte der Literatur sind. Viel weniger verbreitet waren solche Werke wie die *Risālat al-ġufrān* oder die Sammlung der *Luzūmijjāt*, weil sie im Verdacht der Ketzerei standen und außerdem wegen ihrer schwülstigen Sprache schwer verständlich sind. Das Werk *Mulqa 's-sabīl* gibt keine Möglichkeit, den Verfasser der Ketzerei zu verdächtigen; deshalb war es populär. ALFRED V. KREMER, der Schöpfer der heute geltenden Gestalt des blinden Philosophen, verwarf alle Werke Abu 'l-ʿAlā's, welche zu dieser von ihm geschaffenen Gestalt nicht paßten. So äußerte er sich auch über das vorliegende Werk Abu'l-ʿAlā's, daß es nicht die Herausgabe verdiene. Aber jetzt, da wir reicher an Material geworden sind, muß die Gestalt des Poeten, nicht die mehr imponierende Philosophengestalt KREMERs, wiedergewonnen werden. *Mulqa 's-sabīl* enthält Sentenzen von asketischem

1 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Абӯ-л-ʿАла ал-Маʿаррӣ. Мулḳа-с-сабӣл, рисāлет фӣ-л-ваʿẓ ва-л-ḥикам.* ʿУнийа би-нешриха . . . . Ḥасан Ḥусни ʿАбд-ал-Ваххāб ат-Тӯниси. Дамаскъ 1330. 8°. стр. 18. *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 231—239.

2 Vgl. jetzt *Islam.* I, S. 350 und Anm. 2.

Charakter mit dem Rat, sich der *Dunjā* nicht vollständig zu ergeben. Der Herausgeber denkt, daß das Werk den letzten Jahren Abu'l-ʿAlā's angehöre; KRATSCHKOWSKY erwidert, daß es mehr an seine frühen Briefe und Kommentare erinnere. ʿAbd al-Wahhāb weist mit Recht auf den Einfluß der vorislāmischen Redner auf den Poeten hin; KRATSCHKOWSKY ergänzt dieses, indem er einen zweiten Einfluß auf Abu'l-ʿAlā in den Dichtungen Abu 'l-ʿAtāhija's mit ihrem asketischen Charakter sieht. Auch steht hier Abu 'l-ʿAlā dem Dichter der Zeit ar-Rašīd's in einer andern Beziehung nahe — in der Einfachheit der Sprache. Die Gedanken, welche zuerst in der Form des *Sağʿ* ausgedrückt sind, erscheinen jedesmal auch in Versform mit Beibehaltung beinahe derselben Worte. KRATSCHKOWSKY teilt ein Beispiel in russischer Übersetzung mit. Leider hat ʿAbd al-Wahhāb, der Herausgeber, nur *eine* Handschrift, die älteste, die des Escurials, benutzt. Die Petersburger Hs. (DORN, *Catalogue des mss. et xylographes orientaux*, St. Pétersbourg 1852, p. 209—210, nº 231, 7), welche 915/1509 kopiert ist, ist viel wertvoller als die des Escurials. KRATSCHKOWSKY gibt zum Schluß eine Liste der Varianten nach der Petersburger Handschrift.

Interessant ist auch die Rezension KRATSCHKOWSKYs über die Ausgabe STOREYs *The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama* (Leiden, Brill, 1915)[1]. Die Ausgabe ist gut und verdient in der Reihe der streng-philologischen Ausgaben der englischen Arabisten zu stehen, welche in den *Naqāʾiḍ* des Ğarīr und des Farazdaq (ed. BEVAN) ein für alle Zeiten bestehendes Denkmal besitzen. Es ist zu bedauern, daß der Herausgeber sehr wenig (nur acht Zeilen!) über den Verfasser mitteilt. Es wird hier aber ein Fehler C. BROCKELMANNs, welcher von HUART und MITTWOCH wiederholt worden ist, verbessert: es handelt sich um das Todesdatum al-Mufaḍḍal's, welches A. H. 308 nach Ibn Ḫallikān fixiert worden war. Aber Ibn Ḫallikān sagt, daß 308 der *Sohn* al-Mufaḍḍal's in frühen Jahren starb. Das Todesjahr al-Mufaḍḍal's wird in den uns zugänglichen Quellen nicht angegeben, es muß aber dem letzten Jahrzehnt des 3. Jahrh. angehören, da 290/903 aṣ-Ṣūlī noch seine Vorlesungen hörte. Aus den von STOREY nicht erwähnten östlichen und

1 И. Кр., *The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama*, edited from manuscripts at Constantinople and Cambridge by C. A. STOREY, M. A., Leiden — E. J. Brill, 1915, 8⁰, стр. XVIII + 80 + ٣٩., *Zap.* Bd. XXIII, S. 226 bis 231.

westlichen Quellen über al-Mufaḍḍall verdienen Ḥāǧǧī Ḫalīfa und FLÜGEL genannt zu werden. *Al-Fāḫir* ist ein Werk der alten philologischen Schule, welche nicht danach strebte, sich literarisch auszudrücken und welche den Theorien Ibn al-Muqaffaʿ's, Sahl ibn Hārūn's und des bekannten al-Ǧāḥiẓ fern stand. Al-Mufaḍḍal gibt eine Sammlung von Sprichwörtern, von geläufigen Ausdrücken, Versen und Begrüßungen mit ihrer Erklärung, welche wohl das wertvollste seiner Arbeit ist. Die besprochenen Redewendungen scheinen schon zur Zeit al-Mufaḍḍal's selbst für Philologen unverständlich gewesen zu sein. Der Kommentar ist rein linguistisch. Er enthält unter anderem eine Reihe von Tierfabeln.

Im Land der Feinde erschien während des Krieges eine freundliche und interessante Rezension KRATSCHKOWSKYs über die von J. HELL herausgegebenen *Klassen der Dichter* des Muḥammed ibn Sallām al-Ǧumaḥī[1]. KRATSCHKOWSKY betont, daß die Ausgabe HELLs wirklich die unter dem Namen al-Ǧumaḥī's in der arabischen Literatur bekannten *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ* gibt. In al-Ǧumaḥī finden wir zum erstenmal, daß ein Philologe und Literat, aber nicht ein Linguist, sich mit der Geschichte der Dichtkunst beschäftigt. Al-Ǧumaḥī's Verdienst liegt darin, daß er vielleicht der erste war, welcher eine spezielle Wissenschaft von der Poesie anerkannte. Die Notwendigkeit einer solchen sieht er darin, daß es eine große Zahl von unechten Versen gibt, welche nicht als Belegverse benutzt werden dürfen. Diese Wissenschaft, welche auch für Nichtspezialisten unbedingt notwendig ist, hat eben soviel Recht zu existieren, wie die Wissenschaft über die Edelsteine oder die Fähigkeit, echte Münzen von falschen zu unterscheiden. Das letzte Beispiel ist sehr wichtig, da es uns den Ursprung des Terminus für „Kritik" (*Naqd* und *Intiqād*) erklärt. Al-Ǧumaḥī berührt die auch in unserer Zeit lebendige Frage über die subjektive ästhetische Beurteilung neben der objektiven wissenschaftlichen Analyse. Weniger interessant sind die Daten über die Genesis der philologischen Wissenschaft bei den Arabern. Sehr einnehmend ist der Plan des Werkes al-Ǧumaḥī's. In der Vorrede will er die Dichter in drei Abteilungen einteilen: in die Dichter der *Ǧāhilijja*, des Islāms und der Zwischen-

---

1 И. Кр., *Muḥammad ibn Sallām al-Ǧumaḥī, Die Klassen der Dichter*, herausgegeben von JOSEPH HELL. Leiden — E. J. Brill 1916. 8°. LXXVI + ١٣٠ SS. *Zap.* Bd. XXIV (1917), S. 278—289.

zeit (*al-Muḫaḍramūn*). Aber im Werke selbst fehlen die *Muḫaḍramūn*: der Verfasser ersetzt sie durch Elegiendichter, durch die Dichter von Medīna, Mekka, Ṭā'if, Baḥrain und die Juden von Medīna, welche arabisch dichteten. Dies dient KRATSCHKOWSKY als Beweis für die Bestätigung seiner Meinung über die Unklarheit der letzten Redaktion des Werkes. Ebenso unklar ist die Frage, was al-Ǵumaḥī unter dem Wort *Ḥuǵǵa* „Beleg" versteht: ob der Vers den Wert des Dichters beweist oder als sprachlicher Belegvers gebraucht wird. Jede Abteilung zerfällt bei al-Ǵumaḥī in 10 Klassen — *Ṭabaqāt*. In jeder Klasse sind vier Dichter enthalten. Die Verteilung in diese Klassen ist auch nicht ganz klar: wahrscheinlich spielte hier die Popularität des Dichters eine Rolle, aber auch die geringe Zahl seiner Werke hatte einen gewissen Einfluß. In dem Innern einer Klasse fängt al-Ǵumaḥī mit einem beliebigen Dichter an, weil „er doch mit jemandem anfangen muß". Das wesentliche Interesse im Werke al-Ǵumaḥī's liegt in der Vorrede. Der Hauptteil, welcher geschichtliche Erzählungen und poetische Zitate enthält, ist mehr als Material interessant. Von den ʿabbāsidischen Dichtern, welche Zeitgenossen des Verfassers waren, ist gar keine Rede. Das Material ist nicht sehr gleichmäßig eingeteilt; so wird der I. Klasse der islamischen Dichter, welche al-Aḫṭal, Ǵarīr und al-Farazdaq umfaßt, ungefähr der dritte Teil des Buches gewidmet. Der literarische Kanon spielte eine Rolle: deswegen werden ʿUmar ibn Abī Rabīʿa und Abū Dahbal nicht genannt und nicht zitiert. Interessant sind einige Kleinigkeiten, z. B. über die Verbreitung der Schreibkunst, über die besonderen Züge quraišitischer Dichtung, über die Echtheit und die Nachahmungen. Dem Verfasser waren auch weitere Ideen nicht fremd: z. B. über die respektive Schwierigkeit der poetischen Sprache und über die Aufgabe, welche vor dem Dichter steht. Die Terminologie war wahrscheinlich zu Zeiten al-Ǵumaḥī's noch nicht ausgebildet. Zur Zeit des al-Ǵāḥiẓ fängt sie an, sich auszubilden, und vierzig Jahre nach dem Tode al-Ǵumaḥī's finden wir eine fertige Terminologie im *Kitāb al-badīʿ* des Ibn al-Muʿtazz. Unter den *Funūn aš-šiʿr* unterscheidet Ǵumaḥī nur vier: den *Faḫr*, den *Madīḥ*, den *Hiǵā'* und den *Nasīb*. Zum ersten *Fann* zählt er die *Marāṯī* mit. Die metrische Terminologie stand zu seiner Zeit schon fest da: vielleicht geschah es doch dank dem Wirken al-Ḫalīl's. Nur der Begriff von *ʿArūḍ* schwankte; der Begriff *Binā'* gehört mit der Metrik und dem Reim zum Unter-

schied zwischen poetischer und prosaischer Form (S. 17, 5). Das Werk al-Ǧumaḥī's kann auch vom Linguisten reichlich ausgebeutet werden, aber der letztere wird in ihm vorwiegend rohes Material vorfinden. Wir müssen JOS. HELL für das Auffinden des Werkes al-Ǧumaḥī's dankbar sein. KRATSCHKOWSKY teilt einige Verbesserungen zum Text mit. Ferner erwähnt er, daß al-Ǧāḥiẓ nicht einmal, sondern mehrmals al-Ǧumaḥī zitiert; daß der Index leider nicht nach dem Reim, sondern nach dem Anfang der Verse geordnet ist. Er berichtigt einige Errata im Personenindex und weist auf eine Notiz FLÜGELs und auf eine Anmerkung FLEISCHERs zum *Fihrist*, wie auch auf eine Stelle Ibn al-Anbārī's hin, welcher das Geburtsjahr al-Ǧumaḥī's mitteilt. KRATSCHKOWSKY beurteilt das Werk al-Ǧumahī's als die wertvollste Erwerbung im Gebiet vor-ʿabbāsidischer Poesie während der letzten 5 Jahre.

In einer eingehenden Rezension behandelt KRATSCHKOWSKY ferner ein neues arabisch-russisches Wörterbuch, von ATTAJA (Moskau 1913) veröffentlicht[1]. Das Wörterbuch beruht auf dem russischen Wörterbuch von GIRGASS und dem französischen von BELOT, welches letztere von ATTAJA sogar nicht einmal erwähnt ist. Die Ergänzungen ATTAJA's selbst zu seinen Quellen sind gering und minderwertig. Der Verfasser (ein Araber) ist schwach sowohl im *Iʿrāb*, wie auch im Russischen. Der künftige Geschichtsschreiber der russischen Arabistik wird wohl über das Wörterbuch ATTAJA's die Worte ATTAJA's über das Wörterbuch von GIRGASS nicht wiederholen können, daß es mit großer Akkuratesse und Sachkenntnis gearbeitet ist.

Den Christiano-Arabica, welche 1912—1914 erschienen, widmete KRATSCHKOWSKY eine bibliographische Übersicht[2].

W. B(ARTHOLD) bespricht in kurzen Rezensionen zwei Bücher GOLDZIHER's *Islam fordom och nu* (Stockholm 1915)[3] und *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* (Leiden 1916)[4] und ein

1 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., М. О. АТТАЯ, *Словарь арабско-русскій*. Москва 1913. 8⁰. стр. II + 1022. *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 209—224.

2 *Christiano-arabica* въ 1912—1914 г. *Христіанскій Востокъ*, B. III. Lief. I (1915), S. 103—117.

3 В. Б(АРТОЛЬДЪ), IGNAZ GOLDZIHER, *Islam fordom och nu*. Studier i Korantolkkningens historia. Stockholm 1915. 239 стр. 8⁰ мал. *Мусульманскій Міръ*. Годъ I, выпускъ I. [Petrograd 1917.] S. 53.

4 DERSELBE, IGNAZ GOLDZIHER, *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*. Veröffentlichungen der DE GOEJE-Stiftung. N⁰ 3. Leiden 1916. 113, ٨٨ стр. 8⁰. Ebendaselbst.

Buch SNOUCK HURGRONJEs *Mohammedanism* (New York and London 1916)[1]. Etwas weitläufiger ist die Rezension von A. E. SCH(MIDT) über den Artikel SNOUCK HURGRONJEs *Heilige Oorlog made in Germany* (*De Gids* 1915 n° 1)[2].

IX. Lehrbücher.

Es erschien nur ein einziges Lehrbuch, von ATTAJA und KRYMSKY[3], *Arabsky Izbórnik* (= Arabische Chrestomathie), für den Gebrauch der Studierenden. Es enthält Sprichwörter, Tierfabeln, kleine Erzählungen u. a. (aus den *Aġānī*, aus al-Qazwīnī's *'Aǵā'ib*, aus der *Nuzhat al-ḫawāṭir* und aus dem *Kitāb Balauhar wa Būḏāsaf*).

X. Personalia.

Dem Andenken des Prof. B. A. TURAJEFF, welcher am 23. VII. 1920 heimgegangen ist, sind von KRATSCHKOWSKY einige warme Zeilen im zweiten Bande des Sammelwerkes über *Die Literaturen des Ostens* gewidmet[4], welcher vier Skizzen des Verstorbenen über ägyptische, koptische, abessinische und phönizische Literatur enthält. Von nicht vergehendem Werte werden die beiden großen Werke des berühmten Ägyptologen und Abessinologen bleiben die zweibändige *Geschichte des alten Orients* und die *Geschichte der ägyptischen Literatur*. Im Verlagskollegium der „Wsemirnaja Literatura"[5] wirkte TURAJEFF als Vertreter des Gebietes des christlichen Orients mit. Der Verstorbene war als Übersetzer außerordentlich begabt: er übersetzte das Orologium der äthiopischen Kirche ins Kirchen-Slawische. Für den Verlag der „Wsemirnaja Literatura" hat er die äthiopischen Chroniken zu über-

1 DERSELBE, C. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism*. Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state. New York and London 1916. IX, 184 стр. 8°. Ebendaselbst, S. 54—55.

2 А. Э. Ш(МИДТЪ). Ebendaselbst. S. 55—61.

3 М. О. АТТАЯ (стр. 1—44) и А. Е. КРЫМСКІЙ (стр. 44—112). *Арабскій Изборникъ*, نخبة المتون العربية, erschien in den *Труды по Востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ*. Lief. 44. Heft I. Moskau 1916.

4 КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., *Памяти Б. А. Тураева*. *Литература Востока* вып. II, стр. 169—174. Erschien auch im Auszug in der Zeitschrift *Жизнь Искусства*, n° 542—3, 28—29. VIII. 1920.

5 Vgl. oben S. 247.

setzen begonnen, als ihn ein frühzeitiger Tod — er ist nur 52 Jahre alt geworden — seinen Arbeiten entriß.

Prof. P. K. KOKOWZOFF[1] widmete ihm einen nicht minder warmen Nekrolog. TURAJEFF war 1868 in der Stadt Nowogrudok geboren. 1891 beendigte er die Petersburger Universität und wurde gleich darauf zur weiteren Ausbildung nach Deutschland, Frankreich, England und Italien geschickt. Hier studierte er unter der Leitung ERMANs, MASPEROs und SCHRADERs. 1898 verteidigte er seine Magisterdissertation über den Gott Thoth. Auf die Jahre 1897—1909 fallen hauptsächlich seine äthiopischen Studien. Er veröffentlichte eine Folge von hagiologischen äthiopischen Denkmälern unter dem Titel: „Monumenta Aethiopiae hagiologica". 1909 kehrte er wieder zu seinen ägyptischen Studien zurück. TURAJEFF war ein echter Meister in seinen literarischen Werken; er war ein Orientalist vom Schlage DOZYs und MASPEROs. 1918 beteiligte er sich am kirchlichen Konzilium. In den letzten Jahren sah er den Sturz aller seiner Hoffnungen. Und er schied „wie nur die Leute mit reinem Herzen scheiden, die uneigennützigen Diener der Ideen, welche auf der Erde von nicht irdischen Interessen leben".

An einen Nekrolog erinnert eine Notiz KRATSCHKOWSKYs, welche dem P. ANASTASE AL-KARMELI gewidmet war[2], hervorgerufen durch Gerüchte über seine Tötung durch türkische Gendarmen in den ersten Jahren des Krieges. Die Zeitung *al-Muqaṭṭam* (vom 15./28. VIII. 1915) belehrte KRATSCHKOWSKY darüber, daß sein Nekrolog zu früh erschienen war[3].

---

1 КОКОВЦОВ, П. К., *Борис Александрович Тураев, Некролог. Известия Росс. Академии Наук* 1920, S. 169—176.

2 И. КР., *О. Анастасъ, кармелитъ. Христіанскій Востокъ*, Bd. III, Lief. III (1915), S. 307—309.

3 DERSELBE, *Слухи объ о. Анастасѣ* (ср. Х В., III, 307—309). *Христіанскій Востокъ*, Bd. IV, Lief. II (1916), S. 198—199.

BEMERKUNGEN ZU DR. ERNST HONIGMANNS BESPRECHUNG

MEINER AUSGABE DES *KITĀB ṢŪRAT AL-ARḌ* DES ABŪ ǦAʿFAR MUḤAMMAD IBN MŪSĀ AL-ḪUWĀRIZMĪ

OBEN S. 160—163.

VON

HANS V. MŽIK (Wien).

ERNST HONIGMANN hat in seiner Besprechung der Textausgabe des *Kitāb ṣūrat al-arḍ* eine Anzahl Behauptungen aufgestellt, die nicht unwidersprochen bleiben dürfen, weil sie in ihren Voraussetzungen irrig sind, z. T. auch auf mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff zurückgehen. In den folgenden Ausführungen konnte natürlich nur auf die Punkte eingegangen werden, die H. in seiner Rezension vorbringt, so wünschenswert es manchmal auch gewesen wäre, an die Besprechung von Detailfragen die Erörterung von solchen allgemeiner Art zu knüpfen.

In erster Linie wendet sich H. gegen den in der Einleitung zu al-Ḫuwārizmī gebrachten Nachweis (S. XI ff.), daß bei arabischen Geographen die Minutenangaben bei den L- und B-Koordinaten, die sich nicht gleich den ptolemaiischen auch in Zwölftel-Graden wiedergeben lassen, auf Schreibfehlern beruhen, und daß Ausnahmen (S. XI unten und S. XXIII Z. 1 ff.) in jedem einzelnen Fall nachgewieṣen werden müssen[1]. Dann bestreitet er die eben-

1) Ein solcher Fall liegt z. B. vor bei der von H. (S. 162, Z. 27 ff.) zitierten B-Angabe von Alexandria mit 30° 58′, die auf die Μεγάλη σύνταξις zurückgeht, bei al-Battānī, al-Bīrūnī und nach diesem auch bei Abū-l-fidā erscheint, von Ptolemaios in der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις aber auf 31° 0′ abgerundet wird. Ebenso rundet Ptolemaios für seine Geographie auch bei anderen Orten, deren Lage astronomisch bestimmt war, die Minutenzahlen auf $^1/_{12}$ Grade ab (vgl. darüber: CUNTZ, *Die Geographie des Ptolemaeus* usw. Berlin 1923 S. 96).

falls dort ausgesprochene Ansicht, daß sich in der uns erhaltenen arabischen Literatur neben der in den Hauptentfernungen der Ökumene mit der griechischen Ptolemaioskarte übereinstimmenden arabischen Karte, bzw. dem diese beschreibenden Text, nur noch eine arabische Bearbeitung, eben die unter dem Namen des Ḫuwārizmī laufende nachweisen lasse (S. 162 Z. 2ff. und Z. 4 v. u. ff.). Wenn ich H. recht verstehe — und nur so haben seine Ausführungen überhaupt einen Sinn — meint er, ebenso wie ich (a. a. O.), eine selbständige Bearbeitung des Ptolemaios auf Grund irgend welcher gegenüber dem griechischen Text abgeänderter Prinzipien in den Hauptabmessungen der Ökumene. Denn Bearbeitungen des Ptolemaios, sowohl „unrektifizierte" als auch von al-Ḫuwārizmī abhängige, hat es gewiß mehrere gegeben. Auch die Geographie des Suhrāb (*Bibl. arab. Hist. u. Geogr.* Bd. V) ist eine solche, die sich in Vielem vom *Kitāb ṣūrat al-arḍ* wesentlich unterscheidet und doch nichts anderes ist, als eine Neubearbeitung, eine „verbesserte und vermehrte Auflage" dieses Werkes. Daß H. durch die zunächst verwirrende Vielfältigkeit, die sich bei den arabischen Geographen und Astronomen für die L- und B-Angaben der Städte findet, zu seinen Ansichten geführt wurde, liegt nahe. Aber die Beispiele, die er selbst bringt, hätten ihm zeigen müssen, daß die Probleme anders liegen.

H. tadelt (S. 162 Z. 13ff.), daß bei der B von Baġdād, die das *Kitāb ṣūrat al-arḍ* (No. 300) mit 33° 09′ angibt, von mir als ursprüngliche Zahl 33° 20′ angenommen wurde (S. XIV Z. 20 und S. XXVI Z. 4 v. u.) und stützt sich dabei auf al-Battānī und al-Mas'ūdī's *Tanbīh*. Nun hat tatsächlich al-Battānī ed. Nallino III S. ٢٣٨: بَغْداد مَدينة السَّلام مُمْتَحَنَة (الطول) فـ‍ة (العرض) لـج ط und II S. 67 bei den Tabellen der Ascensiones ebenfalls für die B 33° 9′. Wenn wir aber den Quellen dieser Angaben nachgehen, so ergibt sich zunächst die L als eine „unrektifizierte" ptolemaiische, wie man an der Hand jeder griechischen Ptolemaioskarte feststellen kann. Würde al-Battānī eine „unrektifizierte" ptolemaiische B dazugegeben haben, so hätte er Baġdād etwa unter B 35° 20′ setzen

da eine größere Genauigkeit allzugroße Kartenformate verlangt hätte. — Ein anderer Fall, wo bei den arabischen Geographen bis in einzelne Minuten gehende Ziffernangaben erscheinen, sind die Angaben für die Breiten, bis zu welchen die einzelnen Klimate reichen, falls diese Zahlen auf die Μεγάλη σ. als Quelle zurückgehen.

müssen, geradeso wie er al-Madā'in = Κτησιφῶν unter L 80° 0' B 35° 55' (dafür wahrscheinlich 35° 15' oder 35° 0' zu lesen, wie Ptolemaios VI 1, 3) gesetzt hat. Aber er hat diese B „berichtigt". Wonach? Die Antwort liegt auf der Hand und auch der Rezensent hätte darauf kommen müssen, wenn er nur die Überschrift al-Battānī III S. ٢٢٤ Z. 13 und die Anmerkungen S. ٢٢٥ Nr. 20, ٢٢٦ Nr. 14 usw. gelesen hätte: على نحو ما في كتاب صورة الارض (mit verschiedenen Lesarten): Nach dem *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, das al-Battānī auch sonst in Mesopotamien und auch bei Baġdād und ar-Raḳḳa die B-Angaben lieferte, während er bei den L-Angaben nicht aus dem ptolemaiischen Schema herausgegangen ist. Mit welcher Sorglosigkeit nach unseren Begriffen übrigens die Städtetabelle al-Battānī's kompiliert ist, zeigt sich daraus, daß gelegentlich auch in Mesopotamien unrektifizierte B stehen geblieben sind, wie bei dem oben erwähnten al-Madā'in, das nach der Tabelle al-Battānī's mehr als 2° n. von Baġdād zu liegen käme! — Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der Stelle in al-Mas'ūdī's *Tanbīh*, auf die sich H. als weitere Stütze seiner These einer B-Aufnahme von Baġdād beruft, die als Resultat 33° 09' gehabt hätte[1]. Al-Mas'ūdī hat *BGA* VIII S. ٤٢ Z. 7 tatsächlich: ثلاث وثلاثون درج وتسع دقائق. Aber das beweist nur, daß al-Mas'ūdī eine Hs. vor Augen hatte, die, mit Zahlbuchstaben geschrieben, eben denselben Fehler aufwies wie unsere Hs. des *Kitāb ṣūrat al-arḍ* und daß die Verschreibungen schon sehr alt sind, nichts anderes. — Die von H. für seine Anschauungen ins Treffen geführte B-Angabe der Stadt Baġdād bei al-Bīrūnī von 33° 25' findet sich schon bei Suhrāb [No. 266] und ist dementsprechend zu werten.

Wenn H. (S. 162 Z. 20ff.) mit Rücksicht auf die Stelle im *Tanbīh* dann sagt: „Er", d. h. al-Mas'ūdī „rechnet daher Baġdād zum 3., nicht wie al-Ḫuwārizmī zum 4. Klima", so bleibt mir die Logik dieser Deduktion verschlossen. Denn bei al-Mas'ūdī verlaufen die Klimastreifen anders, als bei al-Ḫuwārizmī: während bei letzterem das 3. Klima von B 24° 0'—30° 22', das 4. Klima von B 30° 22'—36° 0' reicht, geht bei al-Mas'ūdī (*BGA* VIII ٤٢ Z. 4ff.) die Mitte des

1) Die wirkliche B von Baġdād beträgt nach BEAUCHAMP 33° 19' 40". Die Söhne des Mūsā ibn Šākir fanden sie zu 33° 20' (Ibn Yūnus, *az-Zīǧ* S. 223 nach C. SCHOY in *Annalen der Hydrographie und Maritimen Meteorologie* 1922 S. 11). Sie hätte also gar nicht genauer abgenommen werden können.

3. Klimas durch B 30° 32′, die Mitte des 4. Klimas durch den 36. B-Grad. Wenn also al-Masʿūdī und al-Ḫuwārizmī, obgleich beide für Baġdād dieselbe B angeben, diese Stadt dennoch in verschiedene Klimate verlegen, so geschieht dies deshalb, weil sie verschiedene Ansichten von den Klimaten haben. Dies ist dem Rezensenten offenbar nicht klar geworden. Übrigens bleibt unverständlich, welchen Sinn die Erwähnung dieser Tatsache in diesem Zusammenhang haben soll.

Für seine Annahme weiterer arabischer Ptolemaiosbearbeitungen außer den zwei uns deutlich erkennbaren führt H. die verschiedenen Positionen von ar-Ruhā als Beispiel an (S. 163 Z. 2ff.). Hierzu ist Folgendes zu bemerken: Yāḳūt II S. ٨٧٦ hat Angaben, die den ptolemaiischen genau entsprechen; al-Battānī hat in den Minutenangaben bei der L 50′ statt 30′, bei der B 0′ statt 30′. Daß hier nur Verschreibungen vorliegen, sieht man am besten aus dem Text des Ḫuwārizmī, wo in den variis lectionibus speziell der Wechsel zwischen ن und ل sowie zwischen ى und ل häufig anzutreffen ist. Für den ersten Fall vgl. (١٢) L, (١٠٤٢) L, (١٠٦٨) L, (١٤٨٨) L usw. mit den dazu gehörigen Anmerkungen; für den zweiten Fall vgl. (١٢٢٠) L, (١٤٨١) L, (١٤٩٠) B, (١٥٥٨) B usw. mit den dazu gehörigen Anmerkungen. Glaubt H. etwa, hier Spuren einer weiteren Bearbeitung des Ptolemaios finden zu können? In allen diesen Fällen liegen doch nur Unsicherheiten und Verschreibungen des Kopisten vor. Das gilt aber nicht nur für den Fall ar-Ruhā bei al-Battānī, nicht nur für die oben herangezogenen Beispiele aus al-Ḫuwārizmī, sondern auch für den Großteil der oft so differierenden L- und B-Angaben in den bei Astronomen wie bei Geographen überlieferten Städtetabellen. Und die Ursache ist in allen diesen Fällen die gleiche. Sie liegt in dem Charakter der arabischen Schrift, die nur allzuleicht Mißverständnisse und Verlesungen zuläßt, wenn die Buchstaben des Alphabets, ihres Zusammenhanges im sinnbegabten Sprachausdruck beraubt, einzeln oder mehrere zusammen als Träger eines oft schwer durchsichtigen Zahlenwertes erscheinen.

Gewiß können auf die Koordinatenangaben für eine Anzahl Städte — nur islamische Städte — die hier skizzierten Erklärungsmethoden nicht angewendet werden. Das sei noch besonders hervorgehoben. Aber in diesen Fällen liegt eine spätere Entwicklungsstufe vor, die mit Ptolemaios nicht das Geringste

mehr zu tun hat und auf die deshalb hier nicht eingegangen werden kann. Daß auch genauere astronomische Positionsbestimmungen einzelner Orte vorhanden waren, ist nie geleugnet worden (S. XIf.). Wie viele aber davon in den Tabellen aufscheinen, das ist eine andere Frage.

Nach H. (S. 162 Z. 13 v. u. ff.) und anderen Orientalisten soll لا in den Minutenziffern eine Negation = „keine Minuten" bedeuten, während es in Wirklichkeit nur eine mißverstandene Wiedergabe von griech. ō = οὐδέν „nichts" ist. In den Tabellen kommt bei den Ziffern niemals ein arabisches Wort oder eine Wortabkürzung vor, sondern es erscheinen nur Zahlzeichen des Buchstabenalphabets (حروف الجمّل). لا دقيقة „keine Minuten", لا شيء „nichts" würde übrigens eine andere Abkürzung erfordern als , und wenn لا keine Abkürzung darstellt, ist es erst recht nicht am Platz, denn لا bedeutet „nicht", „nein". Dabei soll gar nicht von dem Mangel an Logik in einem Zahlensystem gesprochen werden und von der Verwirrung, die unvermeidlich sofort einreißen würde, wenn لا einerseits 31, anderseits aber auch 0 bedeuten würde, was nach H. und seinen Gewährsmännern — für eine gewisse Zeit wenigstens — der Fall gewesen sein müßte. Auch sind die zahlreichen Verschreibungen für griechisches ō (arabisch geschrieben: ō), von denen لا nur eine verhältnismäßig sehr selten vorkommende ist, nur dadurch verständlich, daß der Kopist ein von ihm nicht verstandenes Zeichen vor Augen hatte, während ein arabisches لا gewiß verstanden und keinen Verschreibungen ausgesetzt gewesen wäre.

Zu den Irrtümern und Druckfehlern, die H. in der Textausgabe des *Kitāb ṣūrat al-arḍ* sucht, wäre Folgendes zu sagen. Es ist sehr fraglich, ob die L von Baġdād (No. 300) عح ō eine Verlesung des Kopisten für ع ō ist, wie H. anzunehmen scheint, denn al-Ḫuwārizmī hat für al-Madā'in (No. 303) ebenfalls عح ō. Abgesehen davon, daß eine derart überlieferte Zahl in einer Textausgabe nicht arbiträr „verbessert" werden darf, liegt hier vielleicht eine „unrektifizierte" ptolemaiische Angabe — lies 78° 0′ — vor, die etwa ähnlich zu beurteilen ist wie die Angabe der L von Dair al-'Āḳūl 79° 0′ bei al-Battānī III ٢٣٩. — Našawā (No. 463) mit L عدكه ist kein Druckfehler (warum auch?), vielleicht ein Schreibfehler des Kopisten, da die L in das Schema des Ḫuwārizmī nicht hineinpaßt; aber nicht ein Schreibfehler für عب كه, wie H. meint, sondern für عا كه, wie sich aus

dem Vergleich mit Suhrāb [No. 423] ergibt. Auch hier lag kein Grund vor, von der Überlieferung abzuweichen (nur sehr wenige Fälle rechtfertigen oder verlangen eine Änderung: S. XX unten und XXI oben). — Die L von (No. 256) ʿAkkā mit نح كه (= 58° 25′) entspricht genau dem Schema bei al-Ḫuwārizmī. Der Rezensent möge den Küstenverlauf nach al-Ḫuwārizmī an dieser Stelle zeichnen und die Städte eintragen. — Bei (No. 498) hat H. die Anmerkung h nicht gelesen: = (ه.ه); er würde sich dann auch die Frage erspart haben: „nach Suhrāb emendiert?" (S. 163 Z. 25). Die Stadt liegt nicht, wie der Rezensent meint, im äußersten Osten, sondern im äußersten Westen, in Britannien: L 19° 40′ B 59° 15′ (oder 45′ oder 55′). Hierzu möge der Rezensent noch (No. 1335) vergleichen, wonach sich die Lage der Stadt eindeutig ergibt, und NALLINO, *Rifacimento*, S. 46 des Separatums Z. 7 ff.

PRO C. SALEMANN

A Letter to the Editors

FROM

W. IVANOW (Calcutta).

The 11th January 1928.

Dear Sirs,

I should be much obliged if you would be so kind as to give a place to this letter in the next number of your esteemed publication.

In the recently published volume of O. MANN's *Kurdisch-Persische Forschungen* (Abt. III, Bd. I, Berlin, 1926), edited by K. HADANK, I find in the introduction by the latter (pp. xxvi—xxvii) several statements which are a misrepresentation of the real facts. As these statements affect the character of one of the most eminent Orientalists, the late C. SALEMANN, Member of the Imperial Russian Academy of Sciences, Professor of the St. Petersburg University, etc., author of many important works on the Iranian languages, whose pupil I am, I feel under obligation to protest against these accusations. Herr K. HADANK paints the late C. SALEMANN as an evil genius of the Russian Academy, always ready to suppress or delay any undertaking connected with Iranistic research. As one of his alleged "victims" Herr HADANK cites the late V. ZHUKOVSKI, with his II and III parts of the *Materials for the study of Persian dialects*.

Any one who has a personal knowledge of the facts, can only resent these allegations. In reality, C. SALEMANN was the moving spirit of this as well as of many other important works accomplished under the patronship of the Russian Academy in the research of Iranian languages. The initiative of ZHUKOVSKI's work and its publication by the Academy is entirely due to him. SALEMANN's help and suggestions are frequently acknowledged in works by ZHUKOVSKI. The latter, however, had a peculiar love for procrastination. During thirty years, from the time when the first part of his *Materials* was published, until 1918, when he suddenly died, he was "too busy" to spare a few weeks to draft the grammatical sketches to accompany parts II and III, which were finally printed and were ready for issue many years ago. It was due only to the insistent efforts to persuade

him, coming from the same Academical circles, that ZHUKOVSKI agreed not to wait for these grammatical sketches, and to issue the two parts as they were[1].

In contrast to the always "busy" ZHUKOVSKI, who had no time even for his pupils, refusing even access to his works which were already printed, waiting only for a preface or a title page, before officially issued, C. SALEMANN was a rare example of scholarly altruism. Every student, even the beginner, always received full attention and valuable help from him. If it happened that he himself was working on the same subject, he usually offered his own materials.

The accusation in the suppression of the last part of LERCH's work by C. SALEMANN is really absurd. It was a general policy (certainly, quite a wrong one) of the Academy some sixty of seventy years ago that the works left unfinished by the authors, even if they were in the progress of publication, were not issued to the public. The discontinuation of LERCH's work had been decided upon many years before C. SALEMANN was elected as Member of the Academy. The same happened, to some degree, with DORN's materials.

The ancient principle "de mortuis aut bene aut nihil" may be rather too strict in our advanced civilisation. But even "ein gelehrter Philolog" must try to discriminate between his fiction and the true facts.

I remain, Dear Sirs, Yours very sincerely

W. IVANOW.

---

1) Herr K. HADANK with his usual unceremoniousness declares my statements to this effect in my review of ZHUKOVSKI's work (*Revue du Monde Musulman*, LX, p. 235) to be „eine Legende" (on p. 268 of this volume of the *Kurd.-Pers. Forsch.*). The names of the people who are still alive may be referred to, to support this „Legende".

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu LANE Sp. 371 A und 414 B.

Abgesehen von den übrigen Bedeutungen des Wortes حُبّ, die ich, soweit sie mit dem Brunnen zusammenhängen, in meiner Arbeit *The Well in Ancient Arabia* S. 69 ff. (= *Islamica* I, S. 327 ff.) behandelt habe, findet sich in LANES *Lexicon*, Spalte 371 A unten, noch folgende Angabe: „The جُرْن of a well [app. meaning *A hollowed stone*, or *stone basin, for water, placed at the mouth* of a well: or, perhaps, *a hollowed stone placed over the mouth*; for many a well has such a stone, forming a kind of parapet]. (Zeyd Ibn-Kuthweh, TA)".

Die betreffende Stelle steht in unserer gedruckten Ausgabe des *Tāǧ* Band I ١٧٣, 26; allerdings wird der Gewährsmann hier زيد بن كثرة genannt. Daß der Buchstabe ر ein bloßer Druckfehler für و ist, ergibt sich z. B. aus *Tāǧ* X ٣١٠, 24, wo der Name angegeben wird: وأبو كثوة زيد بن كثوة شاعر يقال هى امّه وقيل أبوه. Fraglich bleibt nur, ob LANES *u*-Vokal bei dem ersten Radikal richtig ist. Dies ist die Lesung des Ibn Sīda, cfr. ibd.: أراه سمى بكُثْوة التراب. Dagegen sagt al-Ǧauharī in seinem *Ṣiḥāḥ*, s. v. كثا, ausdrücklich: كثوة بالفتح اسم شاعر, daher ist auch im *Lisān* XX ٧٩, 8 (nachdem vorher Ibn Sīda's Meinung erwähnt ist) vokalisiert: الجوهرىّ وكَثْوَة بالفتح اسم أمّ شاعر وهو زيد بن كَثْوَة وهو القائل الخ.

Mehr als der Gewährsmann der von LANE aus dem *Tāǧ* entlehnten Angabe interessiert uns aber hier ihr Wortlaut; er heißt kurz: حب الركية جرانها. Wir sehen also, daß nicht جُرْن, sondern جران dasteht. LANE hat letzteres als einen plur. جِرَان aufgefaßt, als dessen sing. er جُرْن ansetzt. In seiner in [ ] hinzugefügten Erklärung bemüht er sich dann, die geläufige Bedeutung von جُرْن für den Brunnen zu verwerten.

LANE vermerkt auch Spalte 414 B unter dem Worte جُرْن „See also حُبّ". Dieser ohne Quellenangabe gemachte Verweis beruht natürlich auf der soeben mitgeteilten Ansicht des Verfassers, jedenfalls hat er keinen Hintergrund im *Tāǧ*, der weder unter جُرْن noch unter جِرَان eine Bedeutung, die mit dem Brunnen zusammenhängt, aufführt. Das wäre höchst auffällig, wenn die Überlieferung Zaid b. Kaṯwa's wirklich richtig wäre.

Indessen hat sich Lane hier nur durch einen Handschriftenfehler, der auch in den Druck übernommen worden ist, irre leiten lassen. Es ist nämlich gar nicht جِرَان, sondern mit *Lisān* I ٢٤٢, 22 حِرَاب zu lesen.

حِراب in Bezug auf den Brunnen ist völlig eindeutig, es bezeichnet den „Schacht"[1]; *Tāǧ* I ١٧٩, ult. ff. heißt es als Erklärung: الجراب من البئر اتّساعها وفى المحكم وقيل جرابها ما بين جاليها وحواليها من اعلاها إلى أسفلها وفى الصحاح جَوْفُها من أعلاها إلى أسفلها .... وعن اللَّيْث جَوْفها من أوّلها الى آخرها.

Wenn man damit *Tāǧ* I ١٧٢, 37 f. vergleicht: كما يقال لِداخل الركيّة من أسفلها الى أعلاها جُبّ يقال إنّها لَواسعة الجُبّ سَواءٌ كانت مَطْوِيّةً اوْ غير مَطْوِيّة, so wird man erkennen, daß die angegebenen Erklärungen für جِراب und die für جُبّ in den hier in Frage kommenden Bedeutungen fast identisch sind; daraus folgt, daß جراب und جُبّ in diesem Sinne Synonyma sind[2]. Es zeigt sich mithin, daß die Angabe des Zaid b. Kaṯwa: جُبّ الرَّكِيّة جِرابُها — wie wir also lesen müssen — nichts anderes ist, als eine kurze Formulierung der sonst umständlicher angeführten, inhaltlich gleichen Erklärung.

Es ergibt sich hieraus, daß die beiden zitierten Stellen in Lanes *Lexicon*, Spalte 371 A und Sp. 414 B, nur auf Grund eines Punktationsfehlers Aufnahme gefunden haben und demnach aus dem Wörterbuch zu streichen sind. E. Bräunlich (Greifswald).

1 *The Well*, S. 45 f. (= S. 303 f.).
2 Vgl. schon *The Well*, S. 45 (= S. 303), Anm. 7.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

HANS ROHDE, *Der Kampf um Asien.* Erster Band: Der Kampf um Orient und Islam. (Mit zwölf Karten.) Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig, 1924. 270 S. 8°.

Das schöne Buch behandelt, wie es auf dem Umschlag heißt, „das Ringen Englands um die Sicherung seiner auf dem Besitz Indiens beruhenden Weltmachtstellung, das Duell England—Frankreich, das im Orient ausgefochten wird, aber auf Kosten Deutschlands". Als erste Zusammenfassung der weltpolitischen Geschichte des vorderen Orients seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts füllt es eine fühlbare Lücke so aus, wie es heute nur irgendwie möglich ist.

Das Werk zerfällt in drei Abschnitte, die die Zeit vor dem Weltkriege, während des Weltkrieges und nach dem Weltkriege behandeln und in je drei Kapitel zerfallen. Man darf nicht etwa glauben, daß durch diese Einteilung, die auf den ersten Blick freilich etwas schematisch aussieht, den Tatsachen Gewalt angetan würde; vielmehr ist als ein ganz besonderer Vorzug des Buches die übersichtliche Darstellung zu rühmen, um so mehr, als die Vorgänge, um die es sich handelt, im einzelnen oft höchst verwickelt sind. Es erhebt sich nun zwar die Frage, ob der Faden, den Verf. durch dieses Labyrinth von politischen Aktionen zu legen versucht, sich überall mit den wirklichen Verknüpfungen der Tatsachen deckt; hier kann man manches anders auffassen und mir möchte scheinen, daß die innere Folgerichtigkeit, wie sie ein späterer Beobachter aus der Entwicklung heraus- oder auch in sie hineinzulesen geneigt ist, ihr ursprünglich nicht immer innewohnt, daß die unvermittelten Übergänge gegenüber der rückwärtsblickenden Konstruktion von in sich logischen Zusammenhängen nicht ganz zu ihrem Recht kommen, daß den Mitwirkenden bisweilen Absichten untergeschoben werden, die ihnen fern lagen. Aber wichtiger als diese Bedenken ist doch, daß die unübersehbare Menge von Tatsachen hier wirklich zum erstenmal nach einheitlichen und, wie ich überzeugt bin, zum guten Teil auch richtigen Gesichtspunkten zu einem geschlossenen Bilde zusammengefügt und damit allen Nichtfachleuten erst eigentlich zugänglich gemacht wird.

Verf. gibt durchaus Gegenwartsgeschichte und geht auf die historischen Voraussetzungen, an die die von ihm geschilderte Entwicklung anknüpfen mußte, kaum ein, so lohnend das auch gewesen wäre. Dann war es aber besser, die kurze Einleitung, die über „die geschichtliche Entwicklung des Kampfes zwischen Morgen- und Abendland" handelt, ganz wegzulassen; so bildet sie mit den gerade hier besonders gefährlichen und schiefen Konstruktionen von großen Zusammenhängen keine recht geeignete Einführung in die Darstellung selbst, die auf wesentlich höherem Niveau steht. Als besonders gelungen erscheint mir die Schilderung der gegenseitigen Durchdringung und Abhängigkeit der europäischen und Orientpolitik, d. h. in der Nachkriegszeit der englisch-französischen Politik gegenüber Deutschland und gegenüber dem Orient. Rühmend hervorzuheben ist auch die streng objektive Haltung des Verfassers, die ihn z. B. für die militärische Leistung der Türken ebenso wie der Griechen Worte warmer Anekernnung finden läßt (so auch bei seiner Äußerung zur armenischen Frage S. 52).

Ganz kurz möchte ich auf einige sachliche Einzelheiten eingehen, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind, wobei ich von der oben charakterisierten Kausalverknüpfung der politischen Tatsachen prinzipiell absehe. Die Ansätze zu einer Versöhnung zwischen Muḥammedanern und Hindus in Indien (S. 13) sind stark überschätzt. Daß das Englische in Ägypten vorherrschend geworden sei (S. 20), trifft nicht zu; das Französische ist heute noch bedeutend weiter verbreitet, wie auch die europäische Zivilisation in ihrer französischen Ausprägung herrscht. Bei der Wiedergabe der fremden Namen stören einige wohl sicher aus den Quellen übernommene Ungenauigkeiten; so heißt der Imām des Jemen Jaḥjā und der damalige Herr des ʿAsīr Saijid Idrīs (S. 51); der Imām Jaḥjā hat übrigens die Oberherrschaft der osmanischen Sulṭāne nie anerkannt. Man kann den jungtürkischen Staatsgedanken nicht gut als nationaltürkisch bezeichnen, wie es S. 54 ff. geschieht; so ist auch die Beurteilung des jungtürkischen Programmes S. 57 nicht ganz treffend. Der Begriff der allislamisch-bolschewistischen Interessengemeinschaft (S. 146) sollte lieber ausgeschaltet werden. S. 158 ist die Rolle Afghanistans ganz bedeutend überschätzt. S. 162, Z. 5 lies konzentrisch. S. 163 fallen wieder falsche Umschreibungen türkischer Namen auf (lies Ġaʿfer Tajjar Bej und Bajezid). Die Darstellung auf S. 173 Mitte erscheint nicht recht logisch. S. 174 vorletzte Zeile lies „Franzosen". S. 181 ist das häßliche Wort „nationalmohammedanisch" zu tilgen. Der ägytische Ministerpräsident heißt ʿAdlī Jegen Pascha (S. 184 f.; 195 f.). S. 193 unten ist die Entscheidung über Oberschlesien nicht genau dargestellt. Ohne der Objektivität der Darstellung zu schaden, hätte zu einigen wichtigen Fragen auch positiv Stellung genommen werden können, so S. 207 und 240. In der Beurteilung des Charakters der Stadt Mōṣul (S. 241)

kann ich mit dem Verf. nicht übereinstimmen. Auch eine gewisse Blutleere im Urteil über die heutige Türkei (S. 255; 258; 260: hier heißt es, daß die Türkei sich aus der allislamisch-bolschewistischen Interessengemeinschaft herauslöst; gegen diesen Begriff habe ich mich schon oben gewandt; in Wirklichkeit ist die heutige Türkei bei strengster Ablehnung des Bolschewismus, sogar des Sozialismus und jeder gewerkschaftlichen Organisation für die innere Politik außenpolitisch mit Rußland ziemlich eng verbunden) ist mir aufgefallen; in wenig Worten hätte sich eine anschauliche Schilderung ihres sehr interessanten politischen Zustandes geben lassen. Das Urteil über Griechenland S. 267f. ist ganz entschieden viel zu ungünstig. Auch seit dem Abschluß des ROHDEschen Werkes ist die Entwicklung nicht stehen geblieben; so bilden der italienisch-albanische und der italienisch-südarabische Vertrag nur die Fortsetzungen der vom Verf. anschaulich geschilderten italienischen Politik am Adriatischen und Roten Meer. Endlich vermißt man schmerzlich ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und einen Sachindex.

Mit diesen kleinen Bemerkungen wollte ich nicht die tüchtige Leistung des Verf. bekritteln, sondern nur einige Punkte namhaft machen, an denen die bessernde Hand bei der nächsten Auflage ohne Änderung des Gesamtcharakters des Werkes einzusetzen hätte; daß eine solche und hoffentlich noch mehrere kommen werden, halte ich für gewiß. Trotz dieser Überzeugung möchte ich nicht verfehlen, das Studium des Buches auch meinerseits dem weitesten Leserkreis aufs wärmste nahezulegen (auch der Islamist von Fach wird aus ihm manche Anregung schöpfen). Bei der engen Verbindung, in der das Orientproblem mit dem Weltkrieg und der Politik seit dem Weltkrieg steht, kann man mit Fug und Recht allgemeine Anteilnahme an dem Gegenstand erwarten. Gerade in Deutschland, wo das Interesse am Orient leider noch lange nicht so stark ist, wie es sein sollte, ist ein Buch wie das von ROHDE eine Notwendigkeit, weil es zeigt, daß hier Fragen vorliegen, an denen jedermann interessiert sein muß.

Februar 1927. Joseph Schacht (Freiburg i. Br.).

MICHEL FÉGHALI und ALBERT CUNY, *Du Genre Grammatical en Sémitique.* Paris: Paul Geuthner, 1924. 101 S. kl. 8⁰.

Im Vorwort der Schrift sagen die Verfasser: „On attache aujourd'hui une attention particulière aux questions de linguistique générale, particulièrement à celle des ‚catégories grammaticales'. Or, parmi ces catégories, l'une des plus étonnantes est assurément celle que constitue le ‚genre grammatical' là où il existe. Et sous ce point de vue spécial les langues sémitiques ont été peu étudiées. Il vaut donc la peine de soulever au moins la question et d'inciter par là les sémitisants à travailler, sinon à la résoudre, du moins à l'éclairer

davantage. C'est le but de ce modeste travail". — Hier liegen in der Tat äußerst wichtige Fragen vor, die noch lange nicht genügend bearbeitet worden sind, und ein unbestreitbares Verdienst der Schrift ist es, wieder einmal mit Nachdruck auf sie hingewiesen zu haben, mag man auch den Ausführungen im einzelnen kritisch gegenüberstehen.

Die Verfasser gehen von MEILLETS Ergebnis aus, daß es im Indogermanischen ursprünglich nicht drei nebengeordnete Genera, sondern nur zwei Nominalkategorien gegeben habe, die eine das Belebte, die andere das Unbelebte bezeichnend, und jene wieder in Maskulina und Feminina zerfallend. Sie glauben, daß dasselbe auch für das Semitische gelte. Schon zur Zeit der hamitisch-semitischen Sprachgemeinschaft sei die alte Kategorie für das Unbelebte im Femininum (und zum Teil auch im Maskulinum) aufgegangen. Jene beiden alten Nominalkategorien seien Reste eines noch früheren Nominalklassensystems. Auffälligerweise wird MEINHOF nicht erwähnt, der in seinen *Sprachen der Hamiten* diese Betrachtungsweise der hamitisch-semitischen Genera eingeführt hat. Die Auffassung der Verfasser ist von der MEINHOFS eigentlich nur in der Formulierung verschieden, und sie bringen auch keine neuen Argumente zur Stütze dieser von MEINHOF recht plausibel gemachten Ansicht.

Der Hauptnachdruck der Schrift liegt aber auf der Behandlung des Wesens der sog. „Femininendung" *t* im Semitischen. Sie hat von vornherein mit dem grammatischen Genus des Femininums nichts zu tun; die äußere Unterscheidung der beiden Genera geht vielmehr von den Personalpronomina der zweiten und dritten Person aus und hat zuerst das Verbum im „Aorist", dann im „Perfekt", weiterhin die Adjektiva und Partizipien, endlich die Substantiva erobert; die Entwicklung geht dahin, daß alle grammatisch femininen Nomina die „Femininendung" erhalten oder andernfalls maskulin werden; diese Endung selbst ist ursprünglich ein „élément d'opposition". Letzterer Gedanke ist keineswegs neu, und auch die Anschauung, daß das Genus des Substantivs anfänglich keine äußere Bezeichnung hatte, ist von der Indogermanistik (MEILLET) angeregt. Gleichwohl bleibt der Darstellung der Verfasser noch Originalität gesichert, leider haben sie ihre These aber nicht hinreichend begründet; namentlich der besonders fruchtbare Gesichtspunkt, daß die „Femininendung" ursprünglich ein „élément d'opposition" sei, kommt nicht genügend zur Auswirkung. Eine Reihe der angeführten sprachlichen Tatsachen beweist nicht das, was sie soll; so können auf S. 11 die Adjektiva des Typus *miqtal* usw. nicht als dem Genus nach indifferenziert angeführt werden; ihre eigentlich substantivische Natur ist ja noch ganz deutlich; dort hat auch der elliptische Dual *ẓi'rāni* eigentlich nichts zu suchen usw. Die Behandlung der Kongruenzregeln im Arabischen S. 20 ff. krankt daran, daß die Sätze mechanisch in Wörter zerschnitten und nicht als Einheiten be-

trachtet werden; es hätte sich ergeben, daß die von den Verfassern darauf gebauten Schlüsse (S. 23, wo auch das Beispiel aus dem Hebräischen nicht paßt) viel zu weit gehen. Den größten Raum nimmt eine Zusammenstellung der Nomina ein, deren Genus im Arabischen, Aramäischen und Hebräischen differiert, die daher geeignet sind, den Gang der Entwicklung klarzulegen. Leider fehlt hier wieder die notwendige Verzahnung mit der Theorie.

Wenn man auch nicht alle Schlüsse der Verfasser mitmachen kann, wenn sie auch viele Fragen unberührt gelassen und die angeschnittenen lange nicht soweit beantwortet haben, wie es möglich war (es fehlt auch manch wichtiges Material), so gebührt ihnen doch für den Hinweis auf die hier vorliegenden Probleme und die Anregung ihrer Lösung aufrichtiger Dank. Ich will nicht unterlassen hinzuzufügen, daß der Verleger das Büchlein sehr gut hat ausstatten lassen[1].

Februar 1927. Joseph Schacht (Freiburg i. Br.)

LAMMENS, H., *L'Islam*. Croyances et Institutions. Beyrouth, Impr. cath., 1926. 288 S. 8⁰.

CHEIKH MOHAMMED ABDOU, *Rissalat al tawhid*. Exposé de la religion musulmane. Trad. de l'arabe avec une introd. sur la vie et les idées du cheikh M. A. par B. MICHEL et le cheikh MOUSTAPHA ABDEL RAZIK. Paris, Geuthner, 1925. LXXXVIII, 147 S. 8⁰.

Es fehlt gewiß nicht an Werken, wie den beiden vorliegenden, die es sich zur Aufgabe gesetzt haben, weiteren Kreisen eine gewisse Kenntnis vom Islām, seinen Lehren und Einrichtungen, zu vermitteln. Gleichwohl darf diesen beiden ein gewisser Sonderwert zugesprochen werden. Bei dem ersten ist dieser schon in der Person des Verfassers, des Jesuiten LAMMENS, begründet, der jedem Orientalisten aus einer Reihe hervorragender Werke zur Geschichte — vor allem der ersten Zeit — des Islām rühmlichst bekannt ist, der daher auch besondere Aufmerksamkeit erwarten kann,

1 [Eine ganz andere Auffassung vom Wesen des semitischen Femininums vertritt A. J. WENSINCK in seiner Schrift *Some Aspects of Gender in the Semitic Languages* (*Verh. K. Ak. Wet. Amsterd.*, Afd. Letterk. N. R. XXVI 3), in deren Vorwort er über sein Verhältnis zu FÉGHALI und CUNY feststellt: "Yet it appeared very soon that our method and results diverge so widely that there is hardly room for discussion. I must therefore have it to future critics to find a *modus vivendi* for the two views". Beide Anschauungen gegeneinander abzuwägen und die Lösung des Problems durch neue Beobachtungen zu fördern hat A. SCHAADE *ZSem.* V, 185—194 unternommen. Korrekturzusatz.]

wenn er mit einem Werk dieser Art an die Öffentlichkeit tritt. Das zweite verdient besondere Beachtung, weil es nicht aus der Feder eines europäischen Gelehrten stammt, sondern einmal einen Mohammedaner selbst über diese Dinge zu Worte kommen läßt. An Werken dieser Art ist nicht gerade Überfluß vorhanden — die wenigen, die für weitere Kreise hier in Frage kommen, hat der Hrsg. im Vorwort kurz aufgeführt — und um so mehr die vorliegende Schrift zu begrüßen.

Lammens vermeidet es, dem Zweck seiner Schrift entsprechend, zu jeder Behauptung Belege beizubringen — nur auf den Qur'ān wird grundsätzlich verwiesen —, doch hat er am Schluß seines Buches eine Bibliographie aller Werke zusammengestellt, die jedem gute Dienste leisten wird, der etwa den Wunsch hätte, einzelnen Fragen weiter nachzugehen. Sie ist den Kapiteln des Buches entsprechend eingeteilt und umfaßt in erster Linie die wichtigsten Werke aus der in einer europäischen Sprache erschienenen Literatur über den Islām. Von bedeutenderen Schriften, die hier zu nennen gewesen wären, habe ich keine vermißt. Arabische Originalwerke sind garnicht angeführt, Übersetzungen nur mit Beschränkung auf einige wenige unentbehrliche. Gegenstand der Schrift ist der heutige Islām, den der Verf. auf Grund langjähriger Berührungen mit der Welt des Islām genau zu kennen sich mit Recht rühmen darf. Zu jeder Frage wird jedoch soviel von ihrer Entwicklungsgeschichte mitgeteilt, daß ein restlos verständliches Gesamtbild zustandekommt. Dieser Aufgabe dienen für das Ganze des Buches insbesondere die beiden einleitenden Kapitel über das vorislamische Arabien (bezeichnenderweise überschrieben: Le Berceau de l'Islam!) und die Person des Propheten (Mahomet, le fondateur de l'Islam). Die beiden folgenden Abschnitte behandeln die „Grundlagen der Lehre" des Islām, wie sie Lammens nennt, nämlich den Qur'ān mit einer daran anschließenden kurzen Übersicht über „die fünf Säulen des Islām" und die Sunna. Die mehr praktische Seite des religiösen Lebens haben die Kapitel über das Gesetz und die Mystik des Islām zum Gegenstand. Den Beschluß macht eine Darstellung der Sekten des Islām und eine ausführliche Würdigung der modernen Bewegungen und Reformbestrebungen. Die Darstellung ist bei aller gebotenen Kürze glänzend zu nennen. Ein Eingehen auf abweichende Meinungen ist durchweg vermieden. Hervorragend ist an zahlreichen Stellen die Herausarbeitung und Formulierung von Dingen, über die gerade in Laienkreisen oft vage und völlig abwegige Auffassungen herrschen. Besonders das letzte Kapitel, das allein so eigentlich dem Islām der neuen Zeit sich zuwendet, verdient in diesem Sinne Beachtung. Hier verrät sich der Kenner nicht nur des der Geschichte angehörenden, sondern auch des mitten im Fluten moderner Ideen stehenden Islām. Bietet so das Werk auch dem Orientalisten von Fach nur wenig Neues, so erfüllt es doch seinen Zweck, weiteren Kreisen zuverlässige Kenntnis von islamischen Dingen

zu geben, in geradezu hervorragender Weise. Ein ausführliches Register erleichtert dankenswerterweise die Benutzung.

Auch das zweite hier angezeigte Werk, die *Risālat at-tauḥīd* des bekannten Ägypters MUḤAMMAD ʿABDUH (1849—1905) will eine Darstellung des lebenden Islām sein. Wir kennen in Europa M. A. und seinen Standpunkt vor allem aus den beiden Studien HORTENS (*Beiträge zur Kenntnis des Orients*, 1915 u. 1916) und den Bemerkungen E. G. BROWNES (*The Persian Revolution*, 1910, besonders chap. 1) über ihn. In der umfangreichen Einleitung zu der vorliegenden Übersetzung der *Risāla* hat der Herausgeber gleichfalls versucht, uns ein Bild von dem äußeren Lebensgang und den religiösen Ideen MUḤ. ʿABDUHS zu geben. Besonders der zweite Teil derselben, der in fortlaufender Darstellung einen Kommentar und eine Würdigung der *Risāla* darstellt, ist glänzend gelungen. Mit plastischer Deutlichkeit tritt uns hier die Person dieses hervorragendsten Vertreters des Modernismus innerhalb des orthodoxen Islām und seine Stellung zu den Problemen des Religiösen im allgemeinen wie auch des Islām insbesondere vor Augen. Mit vollem Recht betont der Hrsg., daß MUḤ. ʿABDUH bei aller Freiheitlichkeit des Denkens, bei aller Kühnheit seiner Anschauungen nie den Rahmen des orthodoxen Islām verlassen und doch mehr als jeder andere das Recht der Vernunft zu verteidigen und den Islām der neuen Zeit anzupassen verstanden hat.

Wenn dabei auch in der Einleitung stets auf das Verständnis weiterer Kreise, für die ja auch dieses Buch in erster Linie bestimmt ist, Rücksicht genommen wird und daher manche Ausführungen und Anmerkungen dem Fachgelehrten überflüssig erscheinen mögen, so hat das Buch doch auch ihm manches Neue zu sagen. Das ist vor allem in der Wahl der übersetzten Schrift begründet. Die *Risāla*, zuerst veröffentlicht in Kairo 1315/1897, dann nochmals mit Anmerkungen von einem Schüler ʿABDUHS, dem bekannten Syrer MUḤ. RAŠĪD RIḌĀ, dem Begründer des *Manār*, herausgegeben und dann oftmals nachgedruckt, ist weit mehr als eine Darstellung der Dogmen des Islām, wie wir sie aus den Katechismen etwa as-Sanūsī's und an-Nasafī's gewohnt sind. Sie verfolgt daneben deutlich den apologetischen Zweck, den Islām als die Religion par excellence zu erweisen, und ist gerade hierdurch auch für den Spezialisten von hohem Interesse. Um dieser Aufgabe willen widmet MUḤ. ʿABDUH nach einer ausführlichen Darlegung der Dogmen des Islām (Existenz u. Attribute Gottes, Prädestination und Eschatologie, Lehre von der Offenbarung und den religiösen Pflichten) die vier letzten Kapitel seines Werkes dem Studium des Islām als eines moralischen und sozialen Faktors und seiner geschichtlichen Entwicklung. Auch in den rein dogmatischen Teilen der Schrift weist er immer wieder auf die moralische Seite des Islām hin. Hier liegt der wesentliche Wert der *Risāla* für uns.

Am Schluß der Einleitung findet sich eine äußerst dankenswerte Bibliographie der Werke MUḤ.ʿABDUHs sowie der orientalischen und europäischen Schriften über ihn. Die Übersetzung ist streng wörtlich und ihre Zuverlässigkeit schon durch die Mitarbeit eines Orientalen gewährleistet. Dem Hrsg. und seinem Mitarbeiter gebührt reicher Dank für die Zugänglichmachung dieses bedeutungsvollen Werkes.

H. FUCHS (Berlin).

JAKOB HALLAUER, *Die Vita des Ibrahim b. Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-din Attar, eine islamische Heiligenlegende.* Züricher phil. Dissertation 1925, Druck von E. Birkhäuser, Basel. = Türkische Bibliothek, hrsg. von G. JACOB u. R. TSCHUDI, Bd. 24, Verlag Mayer & Müller, Leipzig 1925. 76 S. 8⁰.

Soll man die *taḏkira* übersetzen? Als NICHOLSON vor zwanzig Jahren den persischen Text herausgab, schien sich in ihm eine unerschöpfliche Quelle für die Geschichte des Ṣūfītums neu zu erschließen, denn die von PAVET DE COURTEILLE im Faksimile herausgegebene und übersetzte Version — sie ist übrigens nicht uigurisch, wie HALLAUER S. 7; 32 n. 2 schreibt, sondern čaghataisch in uigurischer Schrift — war, wohl infolge ihrer Seltenheit und monströsen Unhandlichkeit, so gut wie ungelesen geblieben. Aber gerade NICHOLSONs unermüdliche Arbeit hat vor allem dazu beigetragen, den Wert der *taḏkira* für die Forschung wieder stark herabzusetzen: seitdem er den Huǧwīrī und den Sarrāǧ erschlossen hat, seitdem R. HARTMANN den Qušairī analysiert und MASSIGNON am einzelnen Fall des Hallāǧ den Wert des gesamten Quellenmaterials durchgeprüft hat, ist die *taḏkira* stillschweigend aus dem Kreis der primär zu verwendenden Quellen ausgeschieden. Sie ist — allerdings nur, wenn man sie in kleineren Portionen aufnimmt — ein wundervolles Erbauungsbuch und für Freunde schlichterer persischer Prosa ein unerschöpflicher Genuß. Sie gibt auch ein erschöpfendes Bild sozusagen des Durchschnittstypus der mystischen Frömmigkeit, wie es sich in den letzten Jahrzehnten vor dem Mongolensturm darstellte, aber was wir Nichtmuslimen und Nichtmystiker eigentlich wissen wollen: die Entwicklungsgeschichte der islamischen Mystik, wird in ihr nicht sowohl verschwiegen als geradezu verdunkelt. Eine Edition der *ṭabaqāt aṣ-ṣūfīja* des Sulamī von PEDERSEN ist bereits angekündet: zweifellos wird sie ebenso zur Klärung des geschichtlichen Bildes wie — zur weiteren Minderung des Quellenwertes der *taḏkira* beitragen. Wenn aus dieser ein Mann von Geschmack die erzählerisch besten Legenden und die sinnreichsten Aussprüche, nach Motiven geordnet, auswählte und gut übersetzte, so könnte er ein sehr hübsches Buch zustande bringen, — einen Anfang dazu

hat ja MARTIN BUBER in den *Ekstatischen Konfessionen* gemacht. Aber der Orientalist braucht keine Übersetzung der *taḏkira*.

Oder braucht er sie doch? Die Arbeit HALLAUERS scheint diese Frage zu bejahen, das zeigt ihr Vergleich mit dem Text auf jeder Seite, — im Gegensatz zu der guten Leistung KLAPPSTEINS, der in *Türk. Bibl.* 20 vier Artikel der *taḏkira* übersetzt hat. Ich habe HALLAUERS Übersetzung durchgeprüft und gebe hier eine kleine Auswahl aus meinen Notizen.

(Störend ist, nebenbei bemerkt, die Umschreibung des Titels, s. o.: man kann schreiben *taḏkirat al-aulijā'* oder *täzkerät ul-oulijå* oder *tezkeret ül-evlija*, aber der gebildete Perser oder Türke wird sich doch bemühen, den Titel arabisch auszusprechen, und wir sollten uns danach richten.)

T 85 19 *ān parvarda-i luṭf u karam* „jener Pflegling der (göttlichen) Güte und Gnade“ (vgl. 24 14 *ān parvarda-i nubūvat* = „jener Pflegling des Propheten“, in Anspielung auf die folgende Anekdote 24 24); H. 11 5 „jener zu Güte und Hochherzigkeit Erzogene“. 85 22 *maqbūl-i hama būḏ* „er wurde allerseits (als dogmatisch einwandfrei) akzeptiert“; H. 12 3 „er war bei allen beliebt“.

85 23 wird ein Ausspruch des Ǧunaid, wie so häufig bei 'Aṭṭār, erst arabisch, dann persisch angeführt. H. hat diese Zitierungsweise natürlich im allgemeinen richtig erkannt und in diesen Fällen nur eine einfache Übersetzung gegeben — ich würde lieber die arabischen Worte lateinisch, die persische Übersetzung deutsch wiedergeben — außer an dieser Stelle (bei ihm 12 7) und 90 16. Auch die gleich darauf folgenden Worte 86 1 *saijidunā ibrāhīm* sind natürlich als arabisch zu verstehn und demgemäß als Satz, nicht als Ausruf (H. 12 13) zu übersetzen.

86 5 *jak šab bar taḫt ḫufta būḏ. nēm šab saqf-i ḫāna biǧumbīḏ* „eines Nachts war er auf dem Thron[1] eingeschlafen. Um Mitternacht erzitterte die Decke des Hauses“; H. 13 9 „in einer Nacht schlief er auf dem Bett. Mitten in der Nacht regte sich etwas auf dem Dache“. 86 12 *ġulāmān ṣaff kašīḏand u bār 'āmm dāḏand* „die Pagen bildeten Spalier und gaben die Audienz frei“; H. 14 10 „die Pagen stellten sich in Reih und Glied auf und gewährten(!) allgemeine Audienz“.

86 21 *dardaš bar dard bijafzūḏ, tā īn či ḥāl-ast. va ān ḥāl jakē-ṣaḏ šuḏ, ki dīḏ-i rōz bā šanīḏ-i šab ǧam' šuḏ, va na-dānist, ki šab* [so ist natürlich mit C statt *az* zu lesen] *či šanīḏ, va na-šnāḫt ki imrōz či dīḏ* „sein Schmerz

---

1 *taḫt* heißt allerdings sekundär auch „Bett“ und diese Bedeutung scheint hier besser zu passen. Dennoch ist es nicht zulässig, hier und in Z. 9 von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehn, die durch die Fassung der Legende im *Maṯnawī-i ma'nawī*, nach WHINFIELD zitiert von GOLDZIHER, *Vorlesungen*[2] 162, bestätigt wird, zumal da in Z. 10 *taḫt* sicher „Thron“ bedeutet und der Gebrauch desselben Wortes unmittelbar vorher in andrer, ungewöhnlicher Bedeutung höchst unwahrscheinlich ist.

vermehrte sich durch[1] den Schmerz (der Unklarheit darüber), was denn dies für ein Zustand sei. Und jener Zustand verhundertfachte sich, denn das tags Erlebte vereinigte sich mit dem nachts Gehörten [d. h. seine beiden vorher erzählten Erlebnisse erwiesen sich ihm als innerlich zusammengehörig], aber er verstand (noch) nicht, was er nachts gehört, und begriff noch nicht, was er an diesem Tage erlebt hatte". H. 15 16 „seine innere Pein steigerte sich bis zu dem (!), was ein *ḥāl* (Zustand der Ekstase) ist (!). Und jener eine(!) *ḥāl* verhundertfachte sich, so daß(!) das am Tag Gesehene mit dem in der Nacht Gehörten zusammenfiel. Und er wußte nicht mehr(!), wovon(!) er gehört" usw.

87 12 *malkūt barō gušāḏa gašt, furō āmaḏ, va jaqīn ḥāṣil šuḏ* „das Himmelreich [zu H. 17 n. 1 zu bemerken: *malkūt* ist eine Ellipse von *malkūt as-samā'* < syr. *malkūṯā dašmaijā* < βασιλεία τῶν οὐρανῶν] ward ihm aufgetan, er drang darin ein (tauchte darin unter), und die 'Gewißheit' ward ihm zuteil"; H. 17 3 „die Melkūt wurde ihm aufgetan. Er stieg vom Pferde ab (!), und die Gewißheit stellte sich ein".

87 14 *šubānē-rā dīḏ . . . gōsfandān dar pēš karda bingarīst ġulām-i vai būḏ qabā-i zar-kašīḏa va kulāh-i muġarraq* [so!] *baḏō dāḏ* „er sah einen Hirten . . ., der die Schafe vor sich her trieb. Er sah (genauer) hin: es war sein Sklave. Er gab ihm sein goldgesticktes Oberkleid und seine reichverzierte Mütze"; H. 17 8 „sah er einen Hirten . . . Er sah die Schafe vor ihm(!). Es war sein Sklave. Er gab ihm das mit Gold durchwirkte Oberkleid und die durchnäßte(!) Mütze". 87 18 *zihī salṭanat ki rōi ba-pusar-i adham nihāḏ* „wie herrlich ist die Herrschaft, die sich nun dem Ibn Adham zuwandte!"; H. 17 26 „wehe (!) der (weltlichen) Herrschaft, die schon ihr Antlitz auf den Sohn des Edhem richtete". 87 19 *bijābānhā-i bē sar u bun* „Wüsten ohne Anfang und Ende"; H. 21 17 „Einöden ohne Wipfel und Stämme".

88 1 *va ki dānist, ki ō dar šabhā u rōzhā dar ānǧā dar či kār būḏ, ki mardī 'aẓīm u sarmāja-i šigarf mē bājaḏ, tā kasē ba-šab tanhā dar ānǧā butvānaḏ būḏ* „und wer ermißt, in welcher Lage er sich dort Nacht um Nacht und Tag um Tag befand, wo schon große virtus und ein ungewöhnlicher innerer Fonds dazu gehört, daß einer sich bei Nacht (überhaupt) allein dort aufzuhalten vermag"; H. 22 8 „und wer wußte, in was für einer Lage er Tag und Nacht dort sich befand, [dem war klar, daß](!) eine große Männlichkeit und eine starke Energie dazu nötig war (!), bis sich jemand allein bei Nacht dort aufhalten konnte (!)". 88 7 *ō jaḫ furō šikasta būḏ va ġuslē karda* „er hatte das Eis aufgebrochen [d. h. hatte sich ein Loch ins Eis gebrochen] und eine Waschung vorgenommen"; H., der sich anscheinend über die Bedingungen des *ġusl* nicht ganz im klaren ist, 22 22 „er hatte Eis

---

1 Der Perser sagt umgekehrt: Sein Schmerz kam noch hinzu zu dem Schmerz . . .

abgebrochen (!) und die rituelle Waschung vollzogen". Im Folgenden hat H. alle Pointen mißverstanden: Z. 9 *ḫāṭiraš ātašē ṭalab kard* heißt nicht „er nahm sich vor, ein Feuer anzuzünden", sondern „sein Sinn begehrte nach einem Feuer", *pōstīnē dīḏ* nicht „er sah einen Pūstīn", sondern „er sah etwas wie ein Fell (etwas von Fell, etwas Fellartiges)", und Z. 12 *tu īn-rā dar ṣūrat-i luṭf ba-man firistāḏī, kunūn dar ṣūrat-i qahraš mē bīnam* nicht „du hast diesen da in Gestalt von Güte zu mir gesandt, jetzt aber sehe ich ihn in der Gestalt seiner [! *qahraš* doch = *qahr ōrā*] Furchtbarkeit", sondern, in bekannter Anspielung auf Sūre 16, 95, „du sandtest mir diesen in der Gestalt (d. h. als Manifestation) Deiner (d. i. der göttlichen) 'Huld', — nun seh ich ihn in der Gestalt Deiner 'Gewalt'."

88 25 *nām-i mihīn-i ḫuḏāvand* ist natürlich „der höchste Gottesname", nicht „der Name des höchsten Gottes" H. 24 10. Chiḍr eröffnet hier dem Ibrahim b. Adham über einen Mann, der ihm begegnet war und ihn den höchsten Namen gelehrt hatte: „das war mein Bruder Dāwūd". Gemeint ist danach natürlich ein Prophet, also David, — drei Hdss. haben statt seines Namens den des Elias. Wie kommt H. auf die sonderbare Anmerkung: „Dieser Dāʾūd (!) ist bekannt unter dem Namen al-Balchī"?

89 12 *bi ravīḏ tā man ba-ġarāmat ǧān-i šumā ba-ġārat na-baram* „geht, damit ich euch nicht zur Vergeltung euer Leben entreiße"; H. 26 3 „Wohlan, nun raube ich . . ." 89 14 *īn ǧuvānmardān-rā ki mē bīnī hama sōḫtagān-i īn bāz-ḫᵛāst and. halā ai ibrāhīm tu nēz sar-i īn dārī, pāi dar nih* „diese *fitjān*, die du siehst, sind alle von diesem Verlangen verbrannt. Wohlan, Ibrahim, beabsichtigst auch du dies, so tritt herzu!" H. 26 6 „Dies wurde den Edlen[1] zuteil (!), welche du alle verzehrt siehst (!) in jenem Verlangen. Hüte dich (!), o Ibrahim, auch du wirst dieses Ende nehmen (!!). Setze deinen Fuß hier nieder (!)". 89 17 *sāʿatē ǧān kun* „leb noch eine Weile"; H. 26 14 „kämpfe eine Weile den Todeskampf".

Es ist bei mangelnder Übung nicht immer ganz leicht, Vierzeiler, zumal mystische, zu verstehn. Dann muß man es aber sagen, anstatt offenbaren Unsinn hinzuschreiben. Was soll das wohl heißen: „Du hältst unser Haupt, und wenn nicht, wird es getrennt von unsrer Brust. Wir töten den Freund [in uns], und du hältst unser Haupt nicht mehr" H. 26 19? Der Text heißt 89 20 *dārī sar-i mā vagarna dūr az bar-i mā | mā dōst-kušīm u tō na-dārī sar-i mā*, Wendungen wie *sar dāštan*, *sar giriftan* sollten doch bekannt sein, und *bar* heißt doch nicht nur „Brust". Das *bait* heißt „Trachtest du nach Mir? sonst weg von Meiner Türe! Ich bin ein Freundesmörder (*dōstkuš-īm*) und du trachtest nicht (einmal ernsthaft) nach Mir!" Es spricht

---

1 H. ist offenbar durch das *-rā* irregeführt worden, das hier natürlich, wie so oft in der älteren np. Prosa, seine ursprüngliche Bedeutung hat (vgl. ap. *rādiy*, mp. *rāḏ*, *rāī*); also wörtlich: „was diese *fitjān* anlangt, . . .".

(wie immer im plur. maiest.) der göttliche Geliebte, der *jār*, der die ihn Liebenden tötet, — wer denkt nicht an Ḥallāğ's *nadīmī ġairu manṣūbin* und an die berühmte Stelle in der Vorrede des *Gulistān*: *'āšiqān kuštagān-i ma'šūq-and*! Er warnt den, der noch nicht als Liebender sein Ich völlig preisgegeben hat: denn der Lohn der Liebe ist die Vernichtung des Liebenden, — wie sollte einer den Mut zu diesem Ziele haben, der kein wahrhaft Liebender ist! (H. s Anm. 1 zu S. 26 ist so verkehrt wie die Übersetzung, auf die sie sich bezieht.)

89 21 der Text در قطع باديه كرد ist nur zu halten, wenn vor dem Verbum etwas ergänzt wird, vielleicht كذر, das durch Haplographie ausgefallen sein kann: „ließ er beim Durchqueren der Wüste vergehn". Besser ist es aber, *dar* zu streichen.[1] 89 23 *ḫ^wēštan dar pēš-i qāfila andāḫt, tā kasē ōrā na-šnāsad. ḫādimān az pēš biraftand, ibrāhīmrā bidīḏand. dar pēš-i qāfila mē āmad, ōrā na-dīḏa būḏand, na dānistand. čun badō rasīḏand, guftand* „Er eilte der Karawane voraus, damit ihn niemand erkenne. Die Diener kamen heran und sahen Ibrahim, wie er vor der Karawane einherkam. Aber sie hatten ihn noch nie gesehn und so erkannten sie ihn nicht. Als sie ihn erreichten, sagten sie . . ." Gibt es etwas Klareres und leichter Verständliches? H. 27 7 „Er warf sich vor (!) die Karawane, damit ihn niemand erkenne. Die Diener . . . gingen voraus (!). Sie sahen nach (!) Ibrahim. Er ging vor der Karawane einher. (Aber) sie hatten ihn nicht gesehen. Sie erkannten [ihn auch] nicht, als sie zu ihm kamen (!). Da sprachen sie . . ."

90 6 *sākin šuḏ* „er ließ sich nieder", nicht „er wohnte" H. 28 1, das hieße *sākin būḏ*. 90 11 *ba-umēḏ-i ānki ḫuḏāi dīḏār-i piḏaraš rōzī* (so! nicht *rōzē*) *kunaḏ* „in der Hoffnung, Gott werde ihm den Anblick seines Vaters gewähren"; H. 28 13 „in der Hoffnung, Gott werde ihm eines Tages (!) . . . gewähren"; *rōzī kardan* = arab. *arzaqa*, *rōzī* < mp. *rōzīġ* > arab. *rizq*. 90 16 *man jaštari 'ṭṭaijiba bi'ṭṭaijibi ḥalālē ba-ḥalālē ki ḫaraḏ* H. 29 1 „Wer vertauscht Gutes mit dem Guten und Erlaubtes mit dem Erlaubten? Wer kauft?" H., der die Worte حلالى بحلالى für arabisch hält, hat nicht gesehn, daß die arab. Worte „wer kauft Gutes für Gutes?" durch das pers. Targum „wer kauft ein Erlaubtes für ein Erlaubtes?" erklärt werden. 90 19 *azō* heißt „infolgedessen" und darf nicht korrigiert werden (H. 29 6). 91 4 *ḫaima-ē dīḏ az dībā zaḏa* „er sah ein Zelt aus Brokatstoff aufgeschlagen", nicht „ein Zelt aus golddurchwirkter Seide" H. 30 1. 91 7 *dast bar rōi nihāḏ* „er bedeckte das Gesicht mit den Händen", nicht „er hielt die Hand

---

[1] Ich habe auch daran gedacht, nach der — von H. nicht berücksichtigten — Parallelstelle im Artikel über Rābi'a 62 12 *čahār-dah sāl dar namāz bādija qaṭ' karda am* nach *dar* ein ausgefallenes *namāz* zu ergänzen, aber das paßt schlecht zu dem folgenden *ki hama rāh dar namāz u taḍarru' būd*.

vor das Angesicht hin" H. 30 7. 91 9 *mē tarsam ki agar gōjam bugrēzad* „ich fürchte, er flieht, wenn ich's sage"; H. 30 12 „ich fürchte, daß, wenn ich ihn angeredet hätte (!), er geflohen wäre (!)".

91 14 *guft īnak pidarat. ristaḫēzē padīd āmad, ki ṣifat natvān kard* „sie rief: sieh da, dein Vater! Da erhob sich ein Aufruhr, den man nicht beschreiben kann"; H. 30 22 sie „sprach: 'Da ist dein Vater! Endlich ist er zum Vorschein gekommen, denn beschreiben kann man ihn nicht' ". This out-hammers Hammer, würde W. Wright gesagt haben. Wie schilt doch Rustam sein treues Roß, das ihn vor dem Drachen warnt: *gar īn bār sāzī čunīn ristaḫēz | saratrā buburram ba-šamšēr-i tēz,* — Rückert I 333 vortrefflich: „Machst du noch einmal solch Skandal, ab hau ich den Kopf dir mit blankem Stahl".

91 23 f. *taddaʿī maḥabbatanā* und *daʿvī dōstī mā kunī* nicht „du beanspruchst unsere Liebe", sondern „du behauptest (prätendierst), Mich (wahrhaft) zu lieben", *dōstī bā-ambāzē* (so ist ذ بازى zu lesen) *kunī*, „du hältst Freundschaft mit einem Gefährten", nicht „du machst die Freundschaft zur Genossenschaft". 92 2 *jā ğān-i ō bar dār, jā ğān-i man dar ḥaqq-i ō. iğābat uftād.* „nimm entweder sein Leben oder das meine um seinetwillen (= an seiner statt). Da trat die Erhörung ein"; H. 31 22 „nimm entweder seine Seele auf zu dir, oder meine Seele möge seinem Anspruch (an mich) willfahren (!!)". Den nächsten Satz, einen Zusatz ʿAṭṭār's zu der vorangehenden Legende, hat H. nicht verstanden. ʿAṭṭār sagt: das ist nichts Wunderbares, daß Ibrahim seinen Sohn opfert, — Ibrahim b. Adham tut ja, so soll der Leser ergänzen, damit nichts andres als der Prophet Ibrahim, da er seinen Sohn opferte. Dem Orientalen gilt eine solche Anspielung als *laṭīf*, wir würden sie einen Kalauer nennen.

92 4 *šabhā furṣat mē ğustam, tā kaʿba-rā ḫālī jābam az ṭavvāf*[1], *va ḥāğatē ḫ^v āham. hēč furṣat na-mē jāftam* „Nacht für Nacht suchte ich die Gelegenheit, die Kaʿba von Pilgern verlassen zu finden und (dort) eine Bitte (an Gott) zu richten, aber ich fand und fand keine Gelegenheit"; H. 32 1 „Nachts (! das ist *šab*, nicht *šabhā*) suchte ich die Gelegenheit, die Kaʿba leer von solchen zu finden, welche den Umgang vollziehen. Und ich war von heißem Wunsch (darnach) erfüllt (!!), aber ich fand die Gelegenheit nicht". *ʿiṣmat az gunāh* 92 7 und weiterhin ist nicht „Befreiung von den Sünden", sondern „Sündlosigkeit". 92 10 *az hama ğihān bā mā suḫun gōī, wa suḫun-i ḫ^v ad gōī: ān bih ki suḫun-i tō dīgarān gōjand* „von aller Welt allein sprichst du mit Mir, aber du sprichst für dich selber, — besser wäre es, wenn für dich andre sprächen"; H. 33 1 „Aus der ganzen Welt sprichst du (allein) mit mir, und du redest deine eigenen Worte. Es wäre besser, daß auch die andern deine Worte sprächen". 92 13 *dar ğamb-i*

1 Nicholson schreibt طَوّاف.

uns dādan marā ba-ḏikr-i ḫvēš va dar ǧamb-i farāġat . . . „dem gegenüber, daß du mir Traulichkeit schenkst, wenn ich das Gedenken an dich übe, und gegenüber der (innern) Befreiung (Ledigkeit) . . .“; H. 33 8 „im Vergleich mit dem, was du mir an Vertrautheit schenkst bei deinem *dhikr*, und im Vergleich mit der Erholung . . .“ Auf die Frage, warum er Chorasan verlassen habe, antwortet Ibrahim 92 24 *āngā basē mē šanīdam ki dōst čun bavad u čigūna* „dort hörte ich zu oft (den Anruf): Freund! wie gehts, wie stehts?“; H. 34 21 „dort hörte ich viel davon, daß es noch irgendwo und irgendwie einen Freund gebe (!)“.

93 3 *dīgarē bar fitrāk bā ḫvēštan gurra čun kunam* „wie soll ich da noch eine zweite, an den Sattelgurt (gebunden), mit mir verführen[1]“; H. 35 5 „wie kann ich da noch eine andre dadurch, daß ich sie an mich fessle, täuschen?“ Zu einem Reichen, der ihm Geld schenken will und auf Befragen erklärt, daß er noch mehr Geld besitzen möchte, als er schon hat, sagt Ibrahim 93 10 *bar gīr, ki sar-i hama darvēšān tōī. ḫvad īn darvēšī na-mē bavad, gadāī bavad* „nimm (dein Geld) wieder mit, denn du bist der Erste (= Ärmste) von allen Armen. Das ist ja schon nicht mehr Armut, — das ist Bettelarmut“; H. 35 25 „'Behalte sie; denn du selbst (!) bist das Haupt aller Armen!' Das war (!) nicht ein Derwisch; das war ein Bettler“.

Das folgende Logion ist besonders übel zugerichtet. 93 12 *saḫttarīn ḥalē, ki marā pēš āja𝑑, ān bava𝑑, ki ǧāē birasam, ki marā bišnāsand. ki* (lies nach C *čun*) *dar āmadandē ḫalq va marā bišnāḫtandē va marā mašġūl kardandē, āngāh marā az āngā bājad gurēḫt* „Das Ärgste, was mir vorkommen kann, ist, daß ich irgendwo hinkomme, wo man mich kennt. Wenn dann die Leute herbeikommen und mich (wieder-)erkennen und sich mir widmen, dann muß ich von dort fliehen“; H. 36 1 „die schwierigste Lage, in die ich geriet (!), war die, daß ich an einen Ort kam, wo man mich erkannte, so daß (!) die Leute herzuliefen, um mich kennen zu lernen und sich mit mir abzugeben. Dann mußte (!) ich von jenem Orte fliehen“. Es ist aber unbedingt die abweichende Fassung in C vorzuziehen: „Das Schlimmste, was mir vorkam, war, daß es mir überall, wo ich hinkam und man mich nicht erkannte, leid war, daß (wörtlich: warum) man mich nicht erkenne, daß ich aber, wenn die Leute mich erkannten und sich mir widmeten, von dort fliehen mußte“. 93 20 *tā az mulk-i ḫvad-šān nang āja𝑑* nicht „solange aus ihrer Herrschaft Schande kommt“ H. 36 18, sondern „damit ihnen ihre Herrscherwürde leid wird“. (Für das Logion Z. 21 würde ich jedenfalls die Fassung von L bevorzugen.) *maugūdē* 94 10 „etwas Existierendes“, d. h. etwas, was Gott ins Dasein gebracht hat, was daher von ihm verschieden ist, aber ihm gegenüber kein selbständiges Sein besitzt, ja nicht „das (!) Vorhandene“

[1] Ibrahim sieht sein eigenes Ich wie eine Frau an, von der er sich am liebsten scheiden möchte.

H. 38 15. Die Worte *al-ḥarīṣ maḥrūm* sind ebenso eine arabische Wendung und waren als solche hervorzuheben, wie in Z. 13 das von H. richtig erklärte *as-sāḫiṭ mu'addab*. In Z. 14 bedeutet *ḥaqīr-himmat* und *'alī-himmat* durchaus nichts andres als „niedrig-" bzw. „hochgesinnt", es ist unzulässig, die erst in der zur Magie barbarisierten Popularmystik vor allen der Türken (man denke an Hadschi Bektasch[1]) auftretende Bedeutung von *himmat* „Charisma, charismatische Wirkung" hier einzuführen.

(Mit besondrer Freude sehe ich, daß der Verf. S. 39 nicht an indische Herkunft des islamischen Gedankens glaubt, daß der Mystiker nicht nur dem Diesseits, sondern auch dem Jenseits, d. h. natürlich dem im Sinne des Koran und der orthodoxen Dogmatik sinnlich vorgestellten Paradiese und seinen Freuden, entsagen soll. Er hat recht, diesen Gedanken wird jede Mystik aus sich heraus bilden, die sich neben einer mit konkreteren Paradieses- bzw. Himmelsvorstellungen operierenden Kirchenlehre und von ihr weg entwickelt. Aber warum fügt der Verf. hinzu: „Nur die Formulierung stammt aus Indien?" Die indische, von DEUSSEN mitgeteilte Formel heißt *ihāmutraphalabogavirāga* „Verzicht auf Genuß der Frucht des Hier und des Dort", — wo findet sich im Islam eine auch nur ähnliche Formel? Auf *fāriġ ad-dunjā wal-āḫira* „des Diesseits und des Jenseits ledig" darf man dafür doch nicht verweisen. Ich will noch bemerken, daß *fāriġ ul-'ālam* „der Welt ledig", das ich mehrfach als Epithet der Qalandarīja belegen kann, im Türkischen (*alemden faryġ*) zu einem, für uns nicht übersetzbaren, Scheltwort geworden ist, vgl. die analoge Bedeutungsentwicklung von *abdal*[2]. So heißt *bu alemden faryġ* im *Vilajetname* des Hadschim Sultan 33 6 etwa „dieser Strolch von einem Derwisch", nicht „Müßiggänger, der in der weiten Welt nichts zu tun hat", wozu BERGSTRÄSSER, *Islam* XIII 174, mit Recht ein Fragezeichen gesetzt hat.)

94 16 *va ḫ"ēštan az* ما سوى الله *fāriġ gardān va ṭa'ām-i ḥalāl ḫ"ar: bar tō na ṣijām-i rōz-ast va na qijām-i šab* „und mach dich von allem außer Gott (es ist natürlich *mā siwa'llāh*, nicht *sōj-i allāh* zu lesen!) ledig und iß (nur) erlaubte Speise, dann brauchst du weder tags zu fasten noch nachts Vigilien zu halten"; H. 40 14 „und wende dich von uns ab zu Allah hin (!), und iß zwar (!) erlaubte Speise, aber (!) kümmere dich (!) weder um das Fasten bei Tag noch um das Aufbleiben bei Nacht". Die Anm. dazu ist irrig. 94 18 *hēčkas dar nijāft pāigāh-i mardān* nicht „niemand fand die richtige Haltung der Männer" H. 41 3, sondern „niemand erreichte den Standort (= die Stufe[3]) der 'Männer' (κατ' ἐξοχήν, der Gottesmänner)".

---

1 Im türkischen Volksroman von Ismail Schah sagt der Schah zu seinem Sohne *sen bana bir dervišden himmet oldun* „du bist mir von einem Derwisch als Gabe seines Charisma zuteil geworden".

2 Vgl. GOLDZIHER, *Islam* VIII 212.

3 *pāigāh* ist natürlich nichts weiter als Übersetzung von *maqām*.

94 22 *sih rōz ānǧā bāšīḏ* nicht „bleibt drei Tage hier (!)!“ H. 42 6, sondern „er blieb drei Tage dort“ (*bāšīḏ* = *būḏ*, in der älteren neupers. Prosa, in der man in viel weiterem Umfang, als es später geschieht, wie von *bāš-* so von jedem Präsensstamm ein neues Verbum auf *-īḏan* bilden kann, nicht selten[1]. *ġairet* in Z. 24 ist auch keineswegs „edle Leidenschaft“, sondern ganz gewöhnliche „Eifersucht“. H. hat diese Geschichte offenbar nicht ganz verstanden und darum die Schlußpointe zerstört: Ibrahim sagt zu dem Jüngling, im Hinblicke auf die unkoschere Speise, die er genossen hat, 95 10 *šaiṭān bā ān hama dar tō mē raft u mē āmaḏ. čun luqma-i ḥalāl ba-bāṭin-i tō furō šuḏ, ānči turā mē numūḏ, čun hama numūḏ-i šaiṭān būḏ. ba-luqma-i ḥalāl, ki aṣl-i kār-ast, paḏīḏ āmaḏ, tā bidānī ki asās-i īn ḥadīṯ luqma-i ḥalāl-ast* „Der Satan ging mit dem allen zusammen in dir ein und aus. Als (dann) ein Bissen von Erlaubtem in dein Inneres kam, ergab sich das, was an dir in Erscheinung trat (d. i. dein scheinbares Charisma), als lauter Satanserscheinung: durch einen Bissen von Erlaubtem, das (ja) die Hauptsache ist, kam es an den Tag, damit du erkennst, daß es in solchen Dingen vor allem auf erlaubte Speise ankommt (wörtlich: daß die Grundlage dieser Geschichte der Bissen von Erlaubtem ist)“. H. 43 5 „Der Satan ist durch all diese in dich gefahren und ist fortgegangen (!), als erlaubte Speise in deinen Leib hinein kam. Was sich an dir zeigte, war wie alles satanische Wesen. Durch erlaubte Speise, welche der Grund der Sache (!) ist, wurde es offenbar, damit du erkennest, daß die Ursache (!) dieses Ereignisses (!) erlaubte Speise war (!)“. Daß hinter der von dem Jüngling genossenen unerlaubten Speise Haschisch oder andre Narkotika stecken, braucht mit H. 43 n. 1 keineswegs angenommen zu werden.

95 16 *dar kanār giriftan* heißt „umarmen“, nicht „in den Busen nehmen“, der Nebensatz *tā magar* — *baram* Z. 18 schließt an *mē gurēzam* Z. 17, dementsprechend ist H. 44 2 ff. zu ändern; in Z. 24 muß statt نبايذ zweifellos نيابذ gelesen werden, also: „ich fürchte, es möchte geschehn, daß man mich ins Gesicht schlägt“, nicht „ich fürchte, es sei nicht (?) nötig, daß sie mich wieder ins Gesicht schlagen“. 96 2 *agaram bidihī, šājaḏ. dar ḥāl ǧuvānē bijāmaḏ* „‚wenn du mir etwas geben willst, so sei's!‘ Sogleich kam ein Jüngling . . .“; H. 45 16 „wenn du mir etwas geben willst, so ist es jetzt (!) nötig (!). Da kam . . .“ In Z. 3 ist قوت natürlich *qūt* „Speise“, nicht *qūvat*, das H. durch „Stärkung“ wiedergibt. 96 11 *tā šumārā ranǧ kamtar bavaḏ* nicht „damit euer Schmerz geringer würde“ H. 46 10, sondern „damit ihr weniger auszustehn hättet“. (Statt Sulmī H. 46 11—47 7 ist doch wohl Sulamī zu lesen?) *nafaqa* 96 18 ist doch nicht „Wegzehrung“,

---

1 Darum hat NICHOLSON auch in das Glossar hinter dem 2. Bd. S. 13 das Wort aufgenommen, während er es im Apparat zu Bd. I S. 30 unten noch für falsch hielt.

sondern einfach „Geld". Der Satz 96 20 *agarna dar ḥāl-i naz' būdamē, ḫabar na-kardamē* wird bei den Plsqperfekta in H.s Übers. 47 12 („wenn ich nicht dem Tode nahe gewesen wäre, hätte ich nichts gesagt") unverständlich; er heißt: „wenn ich (jetzt) nicht auf dem Totenbett läge, würde ich es nicht mitteilen". In der Zusammensetzung *māl-i sulṭān* 96 22 hat *sulṭān* natürlich noch die ursprüngliche Bedeutung, — also „Regierungsgelder, fiskalische Gelder", nicht „Geld des Herrschers" H. 47 19. 96 25 *šab dar šikasta būḏē* nicht „wurde die Nacht kürzer" H. 48 3, sondern im Deutschen genau wie im Persischen „war die Nacht gewöhnlich (*-ē*) schon angebrochen".

Ich weiß nicht, ob ich 97 10 ff. = H. 48 24 ff. ganz genau verstehe. Ibrahim stellt an denjenigen, der sein Gefährte sein will, drei Forderungen, deren dritte offenbar auf Gütergemeinschaft zu gleichen Teilen hinzielt: (*ki*) *har futūḥē, ki bāšaḏ dunjāī, har dō barābar bāšīm*[1] „daß wir beide bei jeder Erschließung[2] weltlicher Güter einander gleichgestellt sind". Klarer kommt der Sinn in dem bei Qušairī (Kairo 1300) 134 7 erhaltenen arabischen Wortlaut heraus: *an takūna jaduhū fī ǧamī'in mā jaftaḥu 'llāhu ta'ālā 'alaihim mina'ddunjā kajadihim* „daß sein Anteil an allen weltlichen Gütern, die Gott ihnen erschließen würde, dem ihren gleich sein solle". Darauf gesteht ihm eines Tages einer seiner Gefährten seine Unfähigkeit dazu (*man ṭāqat-i īn na-dāram — anā lā aqdiru 'alā hāḏā*), — also offenbar doch sein Unvermögen, das Seine mit den andern ohne Eigennutz zu teilen. Wenn Ibrahim darauf erwidert: *man dar 'aǧab mānda am az ṣidq-i tō*, so hat 'Aṭṭār offenbar die arabischen Worte *a'ǧabanī ṣidquka* „mir gefällt deine Aufrichtigkeit" ungenau — oder, wenn man will, allzu genau — übersetzt[3]. H. 49 4 „ich bin verwundert über deine Lauterkeit" gibt jedenfalls keinen Sinn. Die *kārkunān-i xuḏāi* 98 1, sind „Sachwalter", nicht „Handwerker Gottes". 98 24 ist wohl statt *dar ḥālē* (etwa „unter gewissen Umständen") mit 2 Hdss. und der Lahorer Lithographie *ba-ǧāē* zu lesen, also „daß ich irgendwo verhaftet wurde"; H. 52 22 läßt es fort „daß ich eingekerkert wurde".

99 3 *bar tavakkul* „in Gottvertrauen" ist hier geradezu ein technischer Ausdruck für „völlig mittellos". In Z. 8 ist *dōstē maǧāzī* einfach „uneigentlicher Freund" oder „Freund in übertragenem Sinne". 100 6 *ān muḥtašam durust āmaḏ ki pāḏšāhī bugḏāšt* „bestätigte sich der verehrungswürdige Mann, der das Königtum aufgab", nicht „erschien jener wahre (!) Ehrwürdige, der . . ." H. 55 27, — *durust āmaḏan* ist dem Sinne nach Passiv zu *durust kardan* = arab. *aqarra*. 100 9 *bā ān kirdār* natürlich nicht „in der Art" H. 56 5, sondern „trotz seinem Verhalten". Schlimm ist 100 12

1 Gutes Persisch ist das nicht.

2 Zum Ausdruck vgl. GOLDZIHER *WZKM* XIII 49.

3 Persisch müßte man sagen *ṣidq-i tō marā ḫ^vaš mē āyaḏ*.

tark-i ⟨*ʿamal-i*⟩ *sarāi-i ǧannāt-i naʿīm-i muqīm guftaī, milkē va ḥajātē va laḏḏatē, ki ānrā na nuqṣānē bavaḏ va na inqiṭāʿ* „du hast ⟨dem Dienste⟩ am Palast der lieblichen, dauernden (Paradieses-)Gärten Valet gesagt, einem Besitz und Leben und Genuß, der keinen Abbruch erleidet und kein Ende"; H. 56 12 „und [du strebst nach] dem Verlassen (!) der Arbeit für den Aufenthalt (eigentlich: das Haus der . . .) in den Gärten mit den ewigen Genüssen (!), von denen es heißt (!!), daß sie aus dem Königtum und dem Leben und dem Vergnügen bestehen, für die es keine Verminderung und keine Unterbrechung gibt". Hat der Verf. seine Auffassung von *guftaī* wirklich für ernsthaft möglich gehalten? 100 23 *agar qabūl kunī, az man šaš ḫaṣlat nigāh dārī* „wenn du sie akzeptieren willst, so magst du von mir (= auf meine Autorität hin) sechs Verhaltungsweisen beachten"; H. 58 5 „wenn du von mir (!) etwas annimmst, so beachtest du sechs Tugenden". 101 3 *muškiltar* „noch schwieriger", nicht „sehr schwierig." 101 17 *iǧābat* „Erhörung", nicht „Antwort". 101 23 (*ki*) *māḏar u piḏar u farzandānrā dar ḫāk mē kunīt va az-ān ʿibrat namē gīrīt*[1] „(daß) ihr Mutter, Vater und Kinder begrabt, euch aber daran kein warnendes Beispiel nehmt"; H. 60 8 (daß ihr) „Vater und Mutter und Kinder in den Staub zieht (!), und euch durch ihn (den Tod) nicht warnen laßt".

Ganz mißverstanden ist 102 9. Schon vorher muß die ironische Bemerkung über den ausbleibenden Gast klarer herauskommen: *ō mardē tēzrav bavaḏ* „der hat's ja eilig!"; H. 61 10 „er ist ein Schnelläufer" ist wörtlicher, läßt aber die Pointe nicht erkennen. Dann *ai šikam, tā marā az tō či mē bājaḏ dīḏ* „o Bauch, was muß ich von dir erleben", nicht „was muß ich deinetwegen hören?" Und nun *pas guft: nazdīk-i mā gōšt pas az nān ḫʷarand, šumā nuḫust gōšt ḫʷarīḏ. dar ḥāl bar ḫāst, ki ġībat kardan gōšt-i mardomān ḫʷardan-ast* „Dann fuhr er fort: 'Bei uns ißt man Fleisch nach Brot, ihr aber eßt zuerst Fleisch' (und) machte sich sogleich auf, — denn üble Nachrede pflegen heißt das Fleisch der Menschen essen[2]". Die letzten Worte sind nicht als Worte Ibrahims zu fassen, sondern als ein Zusatz des Erzählers, der dem Leser erklären soll, daß die voraufgegangenen Worte Ibrahims ein Calembourg

---

1 Wie erklärt sich die Schreibung der Endung der 2. pers. pl. mit *t*, vgl. NICHOLSON, Einl. zu Bd. I S. 7; zu Bd. II S. 8? Soll dadurch die, etwa lokal und allmählich beginnende, Aufgabe der Spirierung des *d* nach Vokalen ausgedrückt werden? Oder liegen Dialektformen vor, die aus der Anpassung dieser Endung an das Pronominalsuffix *-tān* oder aus einer Systembildung *piḏaram piḏarat*: (*piḏarmān piḏartān*): *kardīm kardīt* zu erklären wäre? Oder wäre gar an eine historisierende Schreibung, d. h. an eine Nachahmung der Schreibung dieser Endung im Pahlavi zu denken? *Kunīt, gīrīt* wären im Pahl. עבדונית, עחדונית. Vgl. noch HORN, *Grdr. iran. Phil.* I b 144 o.

2 Vgl. akk. *akālu qarṣē*, syr. *ʾḵal qarṣē* „verleumden".

und wie sie zu verstehn sind[1]. H. 61 12 hat das nicht verstanden und hat außerdem aus dem einen Sprecher, nämlich Ibrahim, zweie gemacht: „Dann fuhr jener (!) fort: 'Da ist doch Fleisch! Nun essen sie [bloß] Brot; eßt doch zuerst Fleisch!' Sogleich sprang er (Ibrahim) auf: 'Verleumden heißt das Fleisch der Menschen essen'". Ich habe mir vergeblich überlegt, was H. sich bei dieser Übersetzung gedacht haben mag.

103 4 *badīn zāhidī ki tuī, gumān baram* . . . „da du solche Enthaltsamkeit übst (wörtlich: angesichts dieser Enthaltsamkeit in der du bist), vermute ich . . ."; H. 63 16 „von diesem Asketen (!), der du bist, vermute ich . . ." 103 9 *umēḏ darīn rāh az naumēḏē padīḏ āyaḏ* „denn Hoffnung in dieser Hinsicht entsteht nur bei einem Hoffnungslosen", d. h. nur wer die Hoffnung auf die Nähe Gottes aufgegeben hat, hat Hoffnung, sie zu finden; H. 64 4 in sinnverdunkelnder Wörtlichkeit „denn die Hoffnung wird auf diesem Wege durch einen Hoffnungslosen offenbar".

H. 64 7 statt „in einer Moschee von Jerusalem" lies natürlich „in der Moschee", gemeint ist der *masǧid al-aqṣā*. — 103 20 hat H. eine archaische Konstruktion verkannt, die er aus SALEMANN-SHUKOVSKI, § 43 Anm. 1, hätte kennen können, zumal da NICHOLSON sie ausdrücklich in der Einl. zu Bd. II S. 10 bespricht, allerdings ohne dies Beispiel aufzuführen. Der Text heißt *ba-bar-i ḫurmā-furōš raftam wa azō baḥillī ḫ[w]āst, ḫurmā-furōš ōrā ba-ḥill kard* „ging ich zur Tür des Dattelverkäufers und erbat [so] von ihm (ihre) Freigebung[2] (wörtlich: ihr In-erlaubtem-Zustande-sein). Der Dattelverkäufer gab sie (nämlich die von Ibrahim versehentlich entwendete Dattel) frei". H. 64 u „'ging ich zu dem Dattelverkäufer'. Und er (!) bat ihn um Verzeihung. Der Dattelverkäufer verzieh ihm". H. 65 11 „schlug einige Peitschenhiebe auf seinen Kopf" — was ist das für ein Deutsch! 104 2 *pēš āmaḏand* „kamen herbei", nicht „hervor". 104 10 *har jakē dāmanē bar karda* „ein jeder mit aufgerafftem Saum"; H. 66 4 „jeder hatte ein Kopftuch (!) umgetan". In Z. 12 ist *dāmanhā* durch „Bäusche" — H. „Tücher" — zu übersetzen, wie so oft; gemeint sind die durch das Aufraffen der Gewänder entstehenden Bäusche. *Kurrāsa* 105 11 kann doch nicht einfach durch „Koran" wiedergegeben werden; *šanda* 105 17 heißt nicht „alt", sondern „zerrissen, zerfetzt". 105 18 *darjā* heißt hier, wo vom Tigris die Rede ist, natürlich nicht „Meer", sondern „Strom". 106 17 *amān* wohl nicht „Sicherheit", sondern „Schutzbrief".

Damit mag es genug sein. Das Resultat kann niemanden freuen, dem daran liegt, daß die Tradition der neupersischen Studien, daß

1 Noch vor dem eigentlichen Beginn der Mahlzeit „essen sie Fleisch", indem sie einen Abwesenden verspotten.

2 *baḥill kardan* heißt allerdings gewöhnlich „verzeihen", muß aber hier synonym mit *halāl kardan* sein.

die Bemühung um eine der reichsten und wertvollsten Literaturen des Orients bei uns lebendig bleibe. Unerfreulich ist es vor allem zu sehn, wie der Verfasser mit Tempusgebrauch und Wortstellung umspringt, als ob es dafür im Persischen überhaupt keine Regeln gäbe. Auf dem arabistischen Gebiet erscheinen Arbeiten wie diese seit Jahrzehnten kaum mehr, und wenn sie es tun, bleibt die Züchtigung nicht aus. Der Verfasser erweist sich als für den sprachlichen Teil seiner Aufgabe durchaus ungenügend vorbereitet; dagegen zeigt er sich in seinen Anmerkungen — weniger in den an der Oberfläche bleibenden Exkursen — als einen ernsthaft um die Sache bemühten Forscher. Ich bin darauf nicht eingegangen, da erst einmal das Sprachliche in Ordnung sein muß. Bemerken will ich nur noch, daß die Heranziehung von Hdss. der *ṭabaqāt* des Sulamī und der *ḥilja* des Abū Nu'aim sehr verdienstlich ist. Aber der Verfasser hätte mindestens durch Tabellen das Verhältnis dieser beiden Quellen zur *taḏkira* erläutern sollen; ich wenigstens habe mir auf Grund seiner Anmerkungen kein Bild davon machen können.

Hätte der Verfasser die zwei Bände der *taḏkira* mit einiger Aufmerksamkeit durchgelesen — und das wäre wohl nicht zu viel verlangt gewesen —, so hätte er Übung genug gehabt, um die nachgewiesenen Fehler vermeiden zu können. Die persische Grammatik und ein zureichender Wortschatz ist schnell erlernt, aber damit ist wenig getan, und bis zu einer einigermaßen ausreichenden Darstellung der Stilistik und Phraseologie ist noch ein weiter Weg. Das hebt jedoch die Forderung nicht auf, daß an Arbeiten über das Neupersische die gleichen Maßstäbe gelegt werden, die in den andern orientalistischen Disziplinen gelten.

Königsberg i. Pr. 9. VII. 27. HANS HEINRICH SCHAEDER.

R. L. DEVONSHIRE, *L'Égypte musulmane et les Fondateurs de ses Monuments.* Paris, Maisonneuve Frères, 1926. 163 S. 8⁰ mit 39 Tafeln.

Das dem König FU'ĀD gewidmete Buch will den Freunden der islamischen Kunst Ägyptens einiges über die Stifter jener Kunstwerke, die Beherrscher des Landes von der Eroberung durch die Araber bis zur napoleonischen Expedition, erzählen. Die Verfasserin „*attaché libre à l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire*", will nicht eine vollständige ausführliche Geschichte schreiben — die würde viel zu umfangreich —; sie will auch nicht einen trockenen nackten Abriß der Daten geben — der müßte ja langweilen —. Um die Kunstdenkmäler Kairos ist es ihr zu tun; aber nicht von ihnen handelt sie in dem Buch, sondern von deren Erbauern. Sie spricht es ausdrücklich aus, daß sie hier nicht Ergebnisse eigener Forschung vorlegt, sondern die Resultate der Arbeit

anderer wiedergibt, daß ihr Buch nur für weitere Kreise, keineswegs für Gelehrte bestimmt sei. Damit ist die Kritik von vornherein entwaffnet.

Die ersten fünf Kapitel decken sich im Stoffe im wesentlichen mit St. Lane-Pooles *History of Egypt in the Middle Ages*, das die Verfasserin in der Bibliographie, die sie — ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit — beifügt, auch aufführt, und sie scheinen vielfach darauf zu beruhen. Man könnte sich nun fragen, warum ihr Buch neben dem Lane-Poole'schen noch nötig sei. Offenbar scheint ihr dies aber noch zu umfangreich, zu schwer, zu systematisch. Sie hält sich denn auch vorzugsweise an den anekdotenhaften Teil des von Lane-Poole Gebotenen und mag durchaus recht haben mit dem Empfinden, daß diese Kost vielen Ägyptenreisenden angemessener erscheint. Es sei übrigens, um gerecht zu bleiben, hervorgehoben, daß sie nicht selten kritische, dem neueren Stand der Forschung entsprechende Bemerkungen beisteuert. Nur daß sich diese kritische Haltung im Tenor des Ganzen bisweilen etwas überraschend ausnimmt.

Das letzte Kapitel „Le Caire de Sélim à Bonaparte" ist nicht etwa — noch weniger als die ersten Teile — eine Geschichte der betreffenden, also der osmanischen Zeit, sondern — wie ja auch schon jene früheren Abschnitte — von dem Gesichtspunkt beherrscht, über die Personen, deren Namen für die Baugeschichte Kairos von Bedeutung sind, einiges mitzuteilen.

Das Buch dürfte nach dem Gesagten seinen Zwecken wohl entsprechen. Der wissenschaftlichen Kritik entzieht es sich. Was ihm aber ganz objektiv Wert verleiht, das sind die wundervollen 39 Tafeln mit Bildern Kairiner Kunstwerke, die sie Creswell verdankt. Um ihretwillen schuldet man der Verfasserin für das glänzend ausgestattete und angenehm geschriebene Buch wirklich Dank. R. Hartmann (Heidelberg).

PIRI RE'ĪS, *Baḥrīje*. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521. Hrsggb., übersetzt und erklärt von PAUL KAHLE. Bd. I. Text. 1. Lieferung, Kapitel 1—28. Bd. II. Übersetzung. 1. Lieferung, Kapitel 1—28 Berlin u. Leipzig 1926. 64 Tafeln, XLVIII + 88 S.

Weder der im Jahre 962 d. H. in Kairo hingerichtete Verfasser des Buches: Pīrī Re'īs b. Ḥāǧǧī Ḥaqīrī, ein Schwestersohn des berühmten Seehelden Kemāl Re'īs, noch auch das Werk selbst, die *Baḥrīje*, waren bisher unbekannt geblieben.

Haji Khalfa nennt im *Kašf az-Ẓunūn* zwei Hdss. der *Baḥrīje* und benutzt sie in seinem *Ǧihānnumā* und in seiner *Tuḥfat al-Kibār fī Asfār al-Biḥār* als wertvolle Quellen. Auch verbreitet er sich ein wenig über das Leben des Pīrī Re'īs. In Europa hat Jos. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches* III 414 f., cfr. S. 745, auf das Werk, das vorher bereits

von DIEZ[1] in den *Denkwürdigkeiten von Asien* I 33 ff., allerdings ohne Anführung des Titels beschrieben worden war, hingewiesen. Schon v. HAMMER waren mehrere Hdss. der *Baḥrīje*[2] bekannt, die sich seither an Zahl beträchtlich vermehrt haben und von P. KAHLE namhaft gemacht, bzw. beschrieben werden (S. XXI ff.).

Nachdem dann KALAU V. HOFE-PASCHA auf Grund zweier Hdss. im Marine-Museum in Dershane einen Aufsatz unter dem Titel *Eine türkische Segelanweisung für das Mittelmeer vom Anfang des 16. Jahrhunderts* in der *Marine-Rundschau* X, 1 (1899) veröffentlicht hatte, hat vor allem R. HERZOG in *Athenische Mitteilungen* XXVII, 1902 (*Ein türkisches Werk über das Ägäische Meer aus dem Jahre* 1520) auf die große wissenschaftliche Bedeutung des Buches aufmerksam gemacht. Seit dieser Zeit sind einzelne Stücke öfter benutzt oder in Übersetzung mitgeteilt worden, so von BITTNER in *Schriften der Balkankommission* III/1, Wien 1905; von GALLOIS, *Cartographie de l'Île de Délos*, Paris 1910; von SACHAU in *Centenario della Nascita di Michele Amari*, 1910; von E. BLOCHET in seiner Ausgabe von CARLIER DE PINON, *Voyage en Orient*, Paris 1920. Das günstige Urteil HERZOGS über den Wert der *Baḥrīje* erfuhr seine Rechtfertigung durch die von TH. WIEGAND und A. REHM 1924 an Ort und Stelle vorgenommene Nachprüfung der Angaben des Pīrī Re'īs über die Küsten und Inseln bei Milet (S. VI des KAHLE'schen Übersetzungsbandes). Nicht minder beweiskräftig ist die Tatsache, „daß wir gelegentlich bei Pīrī Re'īs Bemerkungen finden, die fast wörtlich so in dem modernen deutschen Segelhandbuch für das Mittelmeer stehen" (S. X).

Die erhaltenen Hdss., z. T. noch nahe an oder gar in die Lebenszeit des Verfassers zurückreichend, gliedern sich in zwei verschiedene Klassen, die nach dem Vorbild des Haji Khalfa, *Kašf az-Zunūn* Nr. 1689 als zwei Rezensionen, eine umfangreichere und eine kleinere, bezeichnet werden können. Jene erstere ist in doppelter Weise von dieser unterschieden.

Einmal ist das Kartenmaterial sehr viel reichhaltiger geworden. Während in der kleineren Rezension jedes der 130 Kapitel des Buches durch nur eine Karte illustriert wird, sind in der größeren oft viel mehr beigefügt. So hat die schon erwähnte Hds. B (= Preußische Staatsbibliothek, früher Diez) allein zu den Kapiteln 58—63, die das Adriatische Meer behandeln,

1 Das textlich unvollständige, aber an Karten überreiche Exemplar, das DIEZ in Konstantinopel erworben hatte, ist jetzt im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

2 Eine von diesen scheint nur einem Irrtum v. HAMMERS ihren Ursprung zu verdanken. Der Herausgeber teilt uns mit (S. XXII), daß P. HORN in seinem Verzeichnis der persischen und türkischen Hdss. des Vatikan (*ZDMG* LI, 1 ff.) eine solche des Pīrī Re'īs nicht aufführt, und daß der Präfekt der vatikanischen Bibliothek sie ihm brieflich als nicht vorhanden bestätigt hat.

„nicht weniger als 42 erhaltene Karten, ursprünglich mindestens 44 Karten" (S. XXXIII). Da nach der Angabe des Herausgebers sowohl die Technik der Karten als auch die inhaltliche Darstellung andere spätere Vorbilder als die in der kleineren Rezension verraten, so schließt er mit Recht, daß wir es hier mit dem Versuch zu tun haben, durch Hinzufügung neuen Kartenmaterials, das Werk dem jeweiligen Stande der nautischen Kenntnisse entsprechend up to date zu bringen. Ein Bedürfnis nach einer Erweiterung des Textes machte sich viel weniger fühlbar. Für den praktischen Gebrauch der Seefahrer waren die Karten die Hauptsache, Anlaß zu Berichtigungen bot sich bei der schon erwähnten Genauigkeit und Zuverlässigkeit des Pīrī Re'īs kaum, und eine historisch-topographische Neubeschreibung einzelner Gegenden wäre zudem weit schwieriger durchzuführen gewesen, als die bloße Aufnahme der Küsten. So kam es, daß man den Text nicht nur in geringerem Umfange änderte, als dies bei den Karten der Fall war, sondern ihn sogar als nebensächlich nur auf zufällig freiem Raum am Rande der Karten notierte und ihn stellenweise ganz fortließ[1]. Damit war aus dem alten Segelhandbuch ein Seeatlas[2] geworden.

Noch in einer anderen Hinsicht zeichnet sich die „größere Ausgabe" vor der „kleineren" aus, und diese ist recht eigentlich der Grund, der Haji Khalfa zu der Unterscheidung bestimmt hat. Dem Anfang des Textes ist nämlich eine in Reimen abgefaßte, längere Einleitung vorangestellt, die Allgemeinheiten über die Tätigkeit und Eignung zum Leben des Seemanns, über Kompaß, Karten, Marinegeographie; ferner Ausführungen über die Nilquellen, über Zanzibar und die Aden-See, den Indischen Ozean, das chinesische Meer, den Atlantik, die portugiesischen Entdeckungen (nicht ausführlich), über Meridiane und Breitengrade enthält[3].

Der poetische erste Teil findet sich in den beiden Mss. des Marine-Museums in Dershane und in dem Pariser Codex Supplément turc 965. Diese drei Mss. haben weiter gemeinsam, daß sie dieselbe Tendenz der Ersetzung und Ergänzung des beigegebenen Kartenmaterials durchgemacht haben, wenn auch in anderem Maße als der Codex B (DIEZ). KAHLE möchte aus dieser Übereinstimmung schließen, daß auch B demnach einstmals die poetische Einleitung gehabt haben müsse.

---

1 Bei der Hds. B, von der KAHLE dies letztere ausdrücklich bemerkt, nimmt er an, daß die Abschrift in einem vom Schreiber unfertigen Zustand hinterlassen worden ist (S. XXXIII). Es scheint aber doch System in der Fortlassung zu liegen, da sie gerade die Teile betrifft, die das westliche und südliche Mittelmeerbecken behandeln, s. S. XIII.

2 Schon DIEZ hat seine Handschrift als „Atlas" bezeichnet.

3 Abgekürzt nach dem Aufsatz KALAU V. HOFE-PASCHAs und KAHLE, Übersetzungsband S. XVII f.

Die älteste dieser vier so zu einer Klasse zusammengeschlossenen Hdss. ist die Pariser, die nach BLOCHET, dem sich KAHLE anschließt, noch in das 16. Jahrhundert gehört. Jedenfalls müssen zu Haji Khalfas Zeiten († 1067/1657) die beiden Klassen, mit und ohne die Einleitung, schon lange als feste Typen vorgelegen haben. Der Herausgeber nimmt nun an, „daß rund 60 Jahre nach Abfassung des Werkes ein uns unbekannter türkischer Seemann mit der Ersetzung der alten Pīri Re'īs-Karten durch neuere, modernere den Anfang gemacht habe und daß derselbe den ersten poetischen Teil der größeren Ausgabe verfaßt habe".

Es ist sehr bedauerlich, daß dem Herausgeber nicht wenigstens eine, besser mehrere der Hdss. mit diesem ersten Teil zu Gebote gestanden haben. Dann ließe sich wahrscheinlich aus stilistischen und inhaltlichen Gründen sicher entscheiden, ob er bestimmt nicht von Pīri Re'īs herrühren kann. So ist sein Urteil, wie er selber sagt, auf die „allerdings nicht ganz einwandfreie Darstellung v. HOFE-PASCHAS" angewiesen. KAHLE glaubt nicht, daß „die Ausführungen über den Nil in diesem ersten poetischen Teile" denselben Verfasser haben können, wie das (noch nicht publizierte) Kapitel 98 der *Baḥrīje*. Er sieht auch eine Schwierigkeit in der Frage, warum die „kleinere Ausgabe" noch abgeschrieben sein sollte, nachdem einmal die „größere Ausgabe" erschienen gewesen sei. Dabei geht er also von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß die „größere Rezension" mit der poetischen Einleitung, wäre sie von Pīri Re'īs, späterer Zeit als die „kleinere" angehören müßte. Vielleicht führt er uns gelegentlich noch einmal aus, warum er die Entstehung des poetischen Teiles vor dem zweiten für ausgeschlossen hält. Möglicherweise denkt er daran, daß die Fahrten des Pīri Re'īs in der Aden-See und dem Indischen Ozean erst gegen das Ende seines Lebens fallen, und daß er deswegen erst später über diese Gegenden hätte schreiben können; aber in dem Vorwort der *Baḥrīje* gibt Pīri Re'īs ausdrücklich an, daß er in die 1517 dem Selīm überreichte Karte auch das „indische und chinesische Meer" nach Karten eingetragen habe (Text, S. 2, 11). Es wäre m. E. mithin nicht unmöglich, in der poetischen Einleitung eine frühere selbständige Schrift des Pīri Re'īs (oder eines anderen) zu sehen, die später mit der *Baḥrīje* vereinigt wurde.

Diese von mir natürlich mit allem Vorbehalt ausgesprochene Vermutung würde KAHLES Bedenken beheben und gleichzeitig einer anderen Schwierigkeit aus dem Wege gehen. Ich halte es nämlich für ziemlich unwahrscheinlich, daß noch am Ende des 16. Jahrhunderts ein türkischer Seefahrer, der Verbesserungen und Ergänzungen an der *Baḥrīje* vornimmt, nur unbestimmte Kenntnis[1] von den Ergebnissen der Fahrten eines FRAN-

---

1 Wenn die Ausführungen KALAU V. HOFE-PASCHAS so zu interpretieren sind.

CISCO D'ALMEIDA und AFFONSO D'ALBUQUERQUE, eines ANTONIO D'ABREU und FRANCISCO SERRÃO gehabt haben sollte[1], während solche geringe Kenntnis in der Jugend des Pīri Re'īs bei diesem oder einem Zeitgenossen viel eher verständlich ist. Immerhin einen terminus post quem für die Entstehungszeit der gereimten Einleitung besitzen wir in der Erwähnung des اميد بورنى „Kap der guten Hoffnung". Bekanntlich wurde es von den Entdeckern (1486) cabo tormentoso genannt, was König Johann II., um des guten Omens willen, in cabo de boa esperanza umänderte. Dies geschah im Jahre 1487.

Eine nachträgliche Erweiterung des Textes würde auch dem widersprechen, was wir oben als Tendenz derjenigen Hdss.-Klasse kennen lernten, die die Karten verbesserte und ergänzte, während ja gerade bei ihnen der Text sehr zurücktrat. Freilich könnte man sich gegen diesen Einwand mit der Annahme wehren, daß die Vernachlässigung des Textes erst später um sich griff. Schließlich möchte ich noch daran erinnern, daß bei B, die ja auch die „größere Ausgabe" repräsentieren soll, tatsächlich die Einleitung nicht vorhanden ist, vielmehr nur von dem Herausgeber als ehemalig vorhanden postuliert wird.

Da unter den zur Verfügung stehenden Hdss. sich zwei sehr alte, die Dresdner (= D = Sächsische Staatsbibliothek E b 389) aus dem Jahre 961/1554 und die der Kollektion MARSIGLI in Bologna 3613 (= M) aus dem Jahre 977/1569, befanden, war es von selbst gegeben, eine der beiden der Edition zu Grunde zu legen. KAHLE hat sich für M entschieden, obwohl sie etwas jünger ist, dafür weist sie aber sorgfältigere Karten auf als D, ist gleichmäßiger geschrieben und enthält weniger Lücken. Mit Rücksicht auf die 130 Karten, für die ohnehin Klischees hätten angefertigt werden müssen, empfahl sich eine Reproduktion der gesamten Hds. Ihre Ausführung ist meisterhaft gelungen. Die bisher vorliegende 1. Lieferung vom I. Bande umfaßt Kapitel 1—28 (Blatt 1—64), den größeren Teil der Inseln und Küsten des östlichen und nördlichen Ägäischen Meeres (auch Euböa) enthaltend.

Die Sprache der *Baḥrīje* ist verhältnismäßig leicht, aber recht altertümlich, eine Beschäftigung mit ihr lohnt sich deshalb auch aus diesem Grunde.

Die Übersetzung von Kapitel 1—28 ist sehr sorgfältig und berücksichtigt auch stets die in die Fußnoten zur Übersetzung aufgenommenen Varianten. Ein paar Anstöße, die ich mir notiert habe, sind lapsus calami.

---

1 Wie großes Interesse die Türken für die Geographie der Meere hatten, zeigt u. a. das bekannte kompilatorische Werk *al-Muḥīṭ* des Sīdī ʿAlī (vollendet 1554), das z. T. auf dem jetzt von GABR. FERRAND in *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des* XVe *et* XVIe *siècles* Bd. I publizierten *Kitāb al-Fawā'id fī uṣūl 'ilm al-baḥr wal-qawā'id wal-arāǧīz wal-qaṣā'id* beruht.

Noch in der Einleitung S. XXVIII lies: „Eltern“, statt „Kindern“.

In der Vorrede S. 1, 1 (Textausgabe): Für بدایع صنعتی scheint mir „Schönheit seines Werkes“ zu schwach; da doch an die Schöpfung gedacht ist, eher: „Wunder seines Werkes“.

S. 2, 12: Statt „in den Ländern von Rūm“ „auf den Meeren von Rūm“.

S. 8, 6 übersetze: „nach der Insel Imroz zu fährt“ (man „kommt“ doch nicht nach Imroz).

S. 21, 18 u. 19: Auch hier ist, wie es im Folgenden geschieht, یکا besser mit „nach . . . zu“ wiederzugeben als durch „. . . . nahe“.

S. 23 ult.: „unzulänglicher“ ist natürlich Druckfehler für „unzugänglicher“.

S. 32, 10: هم چادر تپسی بکی دروغی دوزدر. Die Wiedergabe „seine Spitze ist flach wie eine Zeltspitze“ scheint mir nicht sehr glücklich. Es ist wohl nicht an eine abgeflachte Spitze gedacht, sondern das Vergleichsmoment liegt m. E. in dem Fehlen von Zerklüftungen, d. h. die Kuppe des Berges ist so glatt wie die obere Wölbung des Zeltes, also etwa: „auch ist seine Kuppe glatt wie ein Zeltgipfel“.

Besondere Schwierigkeit bereitete natürlich die Identifizierung der vielen, manchmal dazu noch schlecht geschriebenen Eigennamen. Es traf sich daher sehr glücklich, daß der Herausgeber mit einem früheren türkischen Marineoffizier Herrn SALĀḤEDDĪN zusammen die *Baḥrīje* und Werke über die ältere türkische Marine durcharbeiten konnte. Seiner Hilfe wie der des früheren Lektors des Türkischen an der Universität Gießen, des Herrn Dr. MEHMED ALI BEJ HASCHMET, gedenkt der Verfasser dankbar im Vorwort. Näher auf den Inhalt der *Baḥrīje* einzugehen, ist hier nicht der Ort, da erst der von KAHLE geplante dritte Band den Kommentar und die wissenschaftliche Auswertung des Werkes bringen soll. Aber schon jetzt gebührt dem Herausgeber ganz besonderer Dank für die mühevolle Arbeit, die ihm indes nicht nur von Orientalisten, sondern auch von Forschern anderer Disziplinen in reichem Maße gelohnt werden wird.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Renzensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Der Orient. Zweimonatsschrift. Herausgegeben von Dr. Lepsius Deutsche Orient-Mission. Jahrg. 1927, Juli/August u. September/Oktober. Tempelverlag Potsdam.

*Mahomet. Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de sourates précédées d'une introduction au Coran. Par Édouard Montet. Paris, Payot, 1925. 12 frs.

*Das kitāb adkār al-ḥuqūq war-ruhūn aus dem al-ǧāmi' al-kabīr fiš-šurūṭ des abū Ǧa'far Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī herausgegeben von Joseph Schacht. (SBAK. Heid., Philos.-hist. Kl., Jahrg. 1926/7, 4. Abh.) Heidelberg, Carl Winter, 1927. 3.80 M.

*Tadkirat al-mauḍū'āt li ..... Muḥammad Ṭāhir b. 'Alī al-Hindī al-Fattanī ... Wa-fī dailihā Qānūn al-mauḍū'āt wa-ḍ-ḍu'afā' li-l-'allāma almadkūr. Bombay, Sharafuddin & Sons. [Gedruckt Kairo 1343.] 3 s.

*Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten ... übertragen von Enno Littmann. Leipzig, Insel-Verlag. Bd. 5, 1927.

*Egyptian Colloquial Arabic Reader. Edited by E. E. Elder. (The American University at Cairo. Oriental Studies.) London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1927. 8 s. 6 d. net.

*Paret, Rudi, Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur Arabischen Literaturgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1927. 4.50 M.

*Olinder, Gunnar, The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār. (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 23. Nr. 6.) Lund, C. W. K. Gleerup; Leipzig, Otto Harrassowitz [1927]. 3 kr. 50 öre.

Richter, Julius, Der Islam als Religion. (Wissenschaft u. Bildung. 239.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1927. Kart. 1.80 M.

*HORTEN, M., Indische Strömungen in der islamischen Mystik. II. Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik. Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten islamischer Frühmystik in Persien um 900. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. Herausg. v. M. WALLESER. 13. Heft.) Heidelberg, Carl Winter, 1928. 10 M.

*HARTMANN, RICHARD, Die Krisis des Islam. (Morgenländ. Darstellungen aus Geschichte u. Kultur des Ostens. Heft 15.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1928. 1.50 M.

TOYNBEE, ARNOLD J., Survey of International Affairs 1925. Vol. I. The Islamic World since the Peace Settlement. Oxford University Press, London: Humphrey Milford. Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs. 1927. 25 s. net.

MORGENSTIERNE, GEORG, An Etymological Vocabulary of Pashto. (Skrifter utgift av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1927. Nr. 3.) Oslo, Jacob Dybwad, 1927.

*SALET, PIERRE, Omar Khayyam, savant et philosophe. Paris, Maisonneuve Frères [1927].

*STOREY, C. A., Persian Literature. A bio-bibliographical survey. Section I. Qur'ānic Literature. London, Luzac & Co., 1927. 5 s.

The Asatir. The Samaritan Book of the "Secrets of Moses". Together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses. Published for the first time with introduction, translation and notes by MOSES GASTER. (Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXVI.) London, published by the Royal Asiatic Society, 1927.

GUTHE, HERMANN, Palästina. Mit 158 Abb. u. einer Karte. Zweite . . . Aufl. (Monographien zur Erdkunde. In Verbindung mit Anderen herausg. v. Ernst AMBROSIUS. 21.) Bielefeld u. Leipzig, Velhagen & Klasing, 1927. 8 M.

HOPPE, FRITZ, Palästina. Mit 75 Abb. . . . (Velhagen & Klasings Volksbücher Nr. 165.) Bielefeld u. Leipzig 1926. 3.50 M.

*WEISL, WOLFGANG VON, Zwischen dem Teufel und dem Roten Meer. Fahrten und Abenteuer in Westarabien. Mit 66 Abb. u. 2 Karten. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1928. 8.50 M., Ganzleinen 10 M.

HARTMANN, RICHARD, Im neuen Anatolien. Reiseeindrücke. Mit 65 Abb. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1928. Geh. 9 M., geb. 10 M.

Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha, Chef des Generalstabs der türkischen Armee . . . Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Original-Manuskript übersetzt, eingeleitet und erstmalig herausgegeben von KARL KLINGHARDT. Leipzig, K. F. Koehler [1927]. Geh. 7.50 M., Ganzleinen 12.50 M.

ROSS, COLIN, Die erwachende Sphinx. Durch Afrika vom Kap nach Kairo. Mit 112 Abb. u. 13 Karten. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1927.

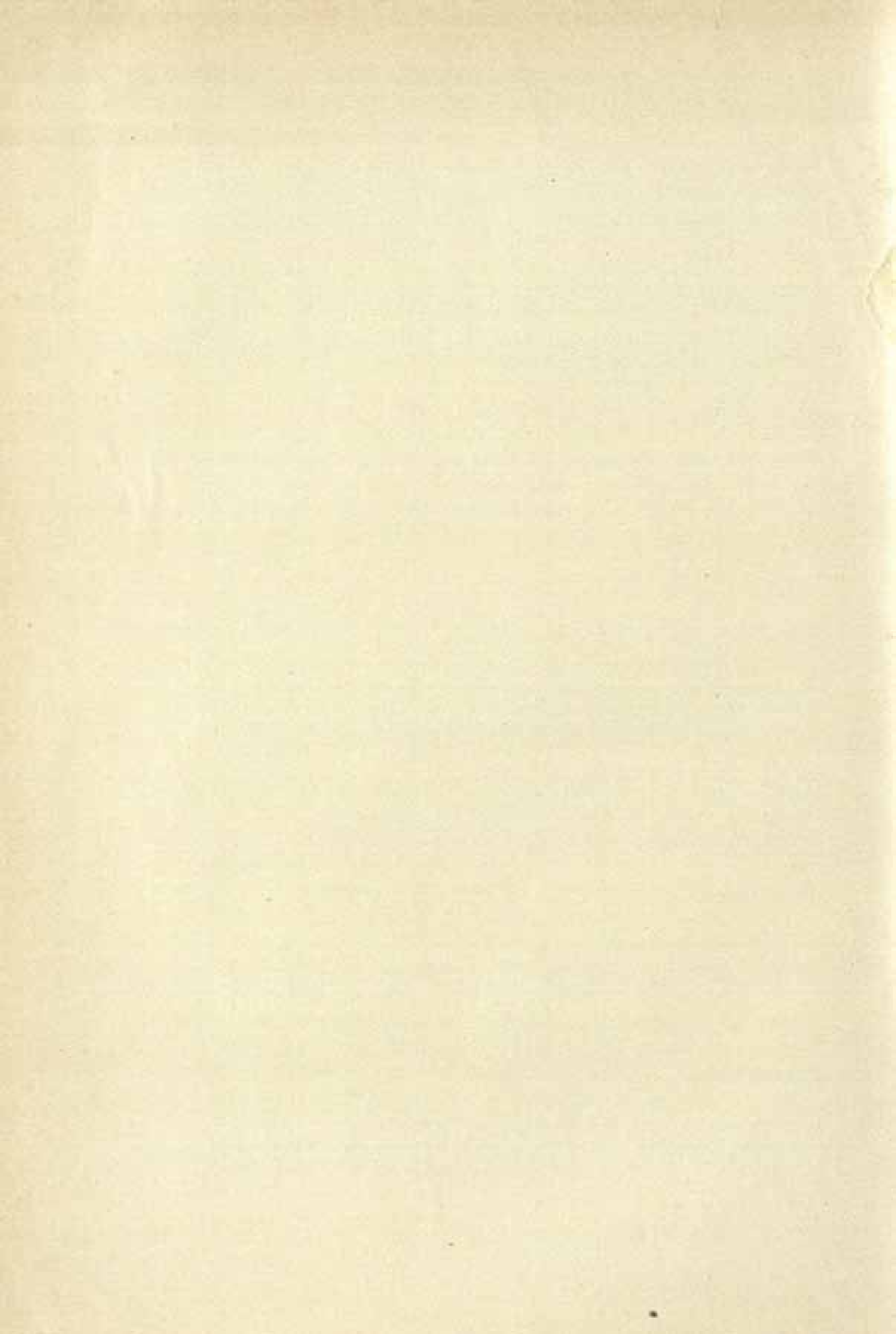
WESSELSKI, ALBERT, Märchen des Mittelalters. Berlin, Herbert Stubenrauch, 1925.

JOHANNES PAULI, Schimpf und Ernst, herausgegeben von JOHANNES BOLTE. Erster Teil. Die älteste Ausgabe von 1522. Zweiter Teil. PAULIS Fortsetzer und Übersetzer / Erläuterungen. (Alte Erzähler neu herausg. unter Leitung von JOHANNES BOLTE. Erster u. zweiter Bd.) Berlin, Herbert Stubenrauch, 1924. 2 Bd.

Abgeschlossen 26. März 1928.

Manuskripte und Rezensionsexemplare sind an Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for reviews should be addressed to Professor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.



BERICHT[1] ÜBER DIE IRANISTISCHEN UND TURKOLOGISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1914—1920.

E. BERTHELS (Leningrad).

A. Allgemeines.

Eine kurzgefaßte Übersicht der wichtigsten Momente in der Entwicklung der russischen Orientalistik gibt BARTHOLD in einem Artikel *Der Orient und die russische Wissenschaft*[2]. Er zeigt, daß die Orientalistik in Rußland ihren Ursprung Peter dem Großen verdankt und ebenso wie die übrigen Wissenschaften aus Europa nach Rußland verpflanzt und dort von europäischen Gelehrten gepflegt wurde. Trotz einer engen Verbindung mit dem Osten vermochte es Rußland nicht ohne Kenntnis der europäischen Forschungsmethoden eine eigene Orientalistik zu schaffen, und nur die Herbeiziehung von europäischen Gelehrten erlaubte es den Russen, ihre günstige geographische Lage auszunützen und Orientalisten hervorzubringen, die als selbständige Forscher ihren europäischen Kollegen völlig ebenbürtig sind.

---

1 Der vorliegende Bericht schließt sich an den von W. EBERMANN in Heft 2, S. 229 ff. veröffentlichten Bericht über die Arabistik an (s. dort die Anm. der Schriftleitung auf S. 229) und ist ungefähr nach demselben Grundplan aufgebaut. Ich strebe keineswegs eine vollständige Aufzählung sämtlicher Orientalia aus der betreffenden Periode an, aufgenommen sind nur wichtigere wissenschaftliche Arbeiten; populäre Schriften und für weitere Kreise bestimmte Lehrbücher (wie Chrestomathien u. ähnl.) sind von mir nicht berücksichtigt worden. Nicht alle Titel werden von mir in Übersetzung gegeben, da in einigen Fällen die Übersetzung einer gedrängten Inhaltsübersicht gleich wäre, und ich so ein und dasselbe zweimal wiederholen würde.

2 В. БАРТОЛЬДЪ, *Востокъ и русская наука. Русская Мысль*, т. VIII, стр. 1—13. Пгр. 1915.

Derselbe fordert in einem Aufsatz *Die Aufgaben der russischen Orientalistik in Turkestan*[1] die russischen Orientalisten zu einer allseitigen Erforschung von Turkestan auf, die seine Bevölkerung in Stand setzen würde, am kulturellen Fortschritt der europäischen Nationen teilzunehmen.

B. Geschichte.

Eine der wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte des islamischen Orients ist BARTHOLDs Monographie *Uluġ Bēk und sein Zeitalter*[2]. Das Werk schildert das Leben und die Tätigkeit des gelehrten Fürsten im Zusammenhang mit dem kulturellen und politischen Leben seines Landes. Es besteht aus einer Einleitung und folgenden Kapiteln: 1. Das Mongolenreich und der ǧaġataische Staat. — Charakteristik der türkisch-mongolischen Staatsidee. Der von Čiṅgis Ḫān gegründete Staat. Der von den Mongolen in Persien gegründete Staat. Das Leben in Mittelasien unter der Mongolenherrschaft. Der Einfluß der islamischen Kultur auf die Nomaden. Die neue administrative Einteilung und die Anteile der Vertreter einzelner Geschlechter. Der Zerfall des ǧaġataischen Staats. 2. Die Emīre der Ulus. Timurs Herrschaft. — Emīr Qazaġan, seine Nachfolger und das Auftreten Timurs. Timurs Abstammung. Timurs Wirksamkeit bis zum Jahre 1370. Timur und die Geistlichkeit. Timurs Kriegsmacht. Die Lage der Frauen an Timurs Hofe. Timurs Nachkommen. Ein Vergleich von Timur und Čiṅgis Ḫān. 3. Uluġ Bēks Kindheit. — Uluġ Bēks Geburt und Erziehung. Seine Heirat. Timurs Kriegszug nach China. Timurs Tod. Ḫalīl Sulṭān. Der Einzug Ḫalīl Sulṭāns in Samarqand. Der Vertrag zwischen Ḫalīl Sulṭān und Šāhruḫ. Der weitere Kampf zwischen ihnen. Die Einsetzung Uluġ Bēks zum Fürsten von Šāpurgan und Andḫoi. Seine Einsetzung zum Verwalter von Nord- und Mittelḫurāsān. Samarqand geht unter die Oberherrschaft von Šāhruḫ über. Ḫalīl Sulṭāns Tod. Uluġ Bēks Einsetzung zum Verwalter von Samarqand. Šāh-Maliks Tätigkeit. Die Abrufung des Šāh-Malik und Uluġ Bēks Alleinherrschaft.

1 Онъ-же, *Задачи русскаго востоковѣдѣнія въ Туркестанѣ* (*Отчетъ о дѣятельн. Импер. Академіи Наукъ по Физ.-Мат. и Ист.-Фил. Отд за* 1914 г). Пгр. 1915, стр. 1—18.

2 Онъ-же, *Улугбекъ и его время. Записки Росс. Акад. Наукъ.* VIII сер. т. XIII n° 5. Пгр. 1918. 160 + 24 стр.

4. Uluġ Bēk als Herrscher. Die äußere Lage. — Die Beziehungen zwischen Uluġ Bēk und Šāhruḫ. Šāh-Malik in Ḫurazm. Die Eroberung von Farġāna durch Uluġ Bēk. Die Übergabe von Kašgar. Uluġ Bēk, die Mogolen und die Uzbēken. Der Kriegszug gegen Moġulistān. Der Überfall von seiten der Uzbēken und Uluġ Bēks Niederlage. Šāhruḫ in Samarqand. Der Kriegszug des Satuq Ḫān und der Verlust von Kašgar. Der Mord der Mogolen in Samarqand und die Gefangennahme des Šāhzāde Jūnus. Die Tätigkeit der Uzbēken nach 1427. Der Verkehr mit China. Eine Gesandtschaft aus Tibet. 5. Die innere Lage des Māwarānnahr unter Uluġ Bēk. Ein Vergleich des Hofes von Uluġ Bēk mit dem Hofe Šāhruḫs. Uluġ Bēk und die Darwīše. Uluġ Bēks Bauten. Anekdotische Erzählungen über Uluġ Bēks Regierung. Die Lage der Volksmassen. 6. Die wissenschaftliche Tätigkeit Uluġ Bēks und sein persönliches Leben. — Uluġ Bēk und seine Lehrer. Die Einrichtung der Sternwarte. Andere Neigungen Uluġ Bēks. Die Frage vom historischen Werke, welches ihm zugeschrieben wird. Sein Familienleben. Uluġ Bēk und ʿAbdallaṭīf. 7. Uluġ Bēks Lebensende und der Anfang einer neuen Epoche im Leben von Turkestan. — Die Frage der Thronfolge unter Šāhruḫ. Šāhruḫs Tod. Gauhar-šād, ʿAbdallaṭīf und Uluġ Bēk. Ein Vertrag zwischen Uluġ Bēk und ʿAlāʾad-Daula und die Erneuerung des Kriegszustandes. Die Einnahme von Herāt durch Uluġ Bēk. Der Aufstand des Yār ʿAlī. Die zweite Einnahme von Herāt. Der Rückzug. Der Bruch zwischen Uluġ Bēk und ʿAbdallaṭīf. Der Aufstand des Abū Saʿīd. Die Einzelheiten des Todes von Uluġ Bēk. ʿAbdallaṭīfs Regierung. Seine Ermordung. Mīrzā ʿAbdallāh auf dem Throne. Seine Niederlage und sein Tod in der Schlacht mit Abū Saʿīd. Abū Saʿīd und Ḫwāǧa Aḥrār. Abū Saʿīds Tod und die Unzufriedenheit mit Ḫwāǧa Aḥrār. Ḫwāǧa Aḥrār und Abū Saʿīds Söhne. Überreste aus Uluġ Bēks Epoche im Kulturleben von Turkestan. Als Beilagen folgen: eine chronologische Übersicht von Uluġ Bēks Leben, ein Index der Personennamen und zwei persische Texte, nämlich 1. *Risāla dar šarḥ-i ālāt-i raṣad* und 2. *Ḏikr-i tawaǧǧuh-i mīrzā Uluġ Bēk ba-ǧānib-i Ġatta va Mughulistān* (Auszug aus dem *Rauḍat aṣ-ṣafā* von Mirḫond).

Ein Aufsatz BARTHOLDs *Der Historiker Mūsawī als Autor des Tārīḫ-i Ḫairāt*[1] stellt fest, daß der Autor einer in der Bodleiana-

1 Онъ-же, *Историкъ Мусеви, какъ авторъ* تاريخ خيرات. *Извѣстия Имп. Акад. Наукъ* (wird im weiteren als *ИАН* zitiert) 1915, стр. 1365—70.

Bücherei sich befindenden und dort fälschlich als *Aṣaḥḥ at-tawārīḫ* beschriebenen Handschrift der Amīr Faḍlallāh al-Mūsawī ist.

In einer Notiz *Eine Nachricht von einer russischen Gesandtschaft in einer persischen Handschrift*[1] veröffentlicht BARTHOLD eine von ihm in dem der Universitätsbibliothek in Leningrad gehörigen Codex des *Maṭla' as-sa'dain* entdeckte Zuschrift, in welcher einer der früheren Besitzer dieser Handschrift im XVI. Jahrhundert die Ankunft einer Gesandschaft des Zaren Fedor Ioannovitsch und seiner Schwagers Boris Godunov in Persien vermerkt.

In einem Artikel *Zur Frage vom Halbmonde als Symbol des Islam*[2] begründet BARTHOLD die Meinung, daß die Gegenüberstellung des Halbmonds gegenüber dem Kreuze eine spätere Erscheinung sei. Der Halbmond als Symbol ist für den türkisch-osmanischen Islam charakteristisch. Ursprünglich war er ein Staatssymbol der Sāmāniden und hatte im östlichen Īrān keine Verbreitung gefunden.

In einem Aufsatz *Die Bestattung Timurs*[3] stellt BARTHOLD sämtliche Nachrichten der Geschichtsschreiber über die Bestattung des großen Eroberers zusammen und kommt zu dem Schluß, daß die Gebeine Timurs erst im Jahre 1409 an ihren jetzigen Ort im Gūr-i Amīr zu Füßen des Saijid Bäräkä übergeführt worden sind.

In zwei Notizen teilt BARTHOLD die Ergebnisse seiner Reisen nach London[4] mit, wo er noch nicht benutzte Quellenwerke zur Geschichte von Timur und den Timuriden studierte, und nach Turkestan[5], wo er sich mit den wissenschaftlichen Sammlungen in Taškent, Samarqand, Buḫārā und Asḫabad befaßte.

Ein Artikel von BARTHOLD *Die islamische Sekte der Marwāniten*[6] erörtert die Frage nach dem Ursprunge dieser Sekte,

---

1 Онъ-же, *Запись о русскомъ посольствѣ въ персидской рукописи. ИАН* 1914, стр. 365—7.

2 Онъ-же, *Къ вопросу о полумѣсяцѣ, какъ символѣ Ислама. ИАН* 1918, стр. 475—7.

3 Онъ-же, *О погребеніи Тимура. Записки Восточн. Отдѣленія Русск. Археологич. Общества* (weiterhin als *Записки* zitiert) XXIII, стр. 1—32. Пгр. 1915.

4 Онъ-же, *Отчетъ о командировкѣ въ Лондонъ. ИАН* 1914, стр. 879—882.

5 Онъ-же, *Отчетъ о командировкѣ въ туркестанскій край лѣтомъ* 1916 г. *ИАН* 1916, стр. 1239—1242.

6 Онъ-же, *Мусульманская секта Мерванитовъ. ИАН* 1915, стр. 643—648.

die nicht ʿAlī, sondern Marwān ibn al-Ḥakam als den rechtmäßigen vierten Chalifen anerkennt. Die Nachrichten der Historiker über diese Sekte sind höchst mangelhaft. Nur die türkische Version des Romans von den Taten Abū Muslims weiß uns die Marwāniten als Feinde des Abū Muslim zu nennen. BARTHOLD teilt eine Zuschrift des Ismaʿiliten Ḥaidar Šō aus Poršnīv mit, nach dessen Meinung die Marwāniten ihre Abstammung nicht vom obengenannten Marwān, sondern von Marwān II. führen. Das Merkwürdigste in ihren Glaubenslehren ist, daß sie das Gebet und das Fasten als unobligatorisch auffassen, obgleich sie das Gebet sechsmal am Tage verrichten. Sie waren in Syrien, im Ḥiǧāz, in Sīstān, Kūhistān, Kābul und Indien verbreitet, finden sich aber jetzt nur noch in Kābul.

WESSELOVSKY[1] sucht in seinen *Notizen zur Geschichte der Goldenen Horde*[2] den wirklichen Namen des Tatarenherrschers, den die altrussischen Chroniken als Ḫān D'üden' kennen, festzustellen. Er kommt zu dem Schluß, daß damit nur der Ḫān Tudan Mängu gemeint sein kann, der in den 80er Jahren des XIII. Jahrhunderts dem Thron entsagte, um sich dem beschaulichen Leben der Darwīše zu widmen. Der von den Chroniken erwähnte Zarewitsch (Prinz) D'üden' wäre sein Neffe Tudan, ein Bruder des Ḫān Toḫta. Im Anschluß daran behandelt er auch die Frage nach der Chronologie des Ḫān Toḫta (1291—1313) und des Prinzen Toḫtamīr.

ZIMIN stellt in einer Notiz *Qalʿa-i Dabūs*[3] alle Nachrichten der arabischen Geographen über diesen Ort, welcher eine der ältesten Niederlassungen in Turkestan und bedeutend älter als Buḫārā ist, zusammen.

WALIDOV teilt unter dem Titel *Einige Data aus der Geschichte von Farġāna im XVIII Jahrhundert*[4] den persischen Text und eine Übersetzung eines Abschnitts aus dem *Tārīḫ-i Raḥīm-Ḫānī* mit, welcher die Ereignisse des Ramaḍān 1167 (1754), nämlich den Kriegszug des Raḥīm Ḫān und des Irdana Biy gegen den Faẓyl Biy von Uratūbā schildert.

1 † 12. April 1918.

2 Н. И. ВЕСЕЛОВСКИЙ, *Замѣтки по исторіи Золотой Орды. Извѣстія Отд. Русск. языка и словесн.* XXI, 1, стр. 1—15. Пгр. 1916.

3 Л. ЗИМИНЪ, *Кала-и Дабусъ. Протоколы засѣд. и сообщ. членовъ Закаспійск. кружка любителей археологіи и исторіи Востока*, 1915.

4 А. З. ВАЛИДОВЪ, *Нѣкоторыя данныя по исторіи Ферганы XVIII столѣтія. Протоколы Туркестанск. Кружка любит. археологіи.* Ташкент 1915. стр. 1—51.

INOSTRANZEV sucht in einer Notiz *Über den Ort der Herausgabe von Timur Ḳutluġs Jarlyq*[1] den rätselhaften Ortsnamen Muġāvīrān näher zu bestimmen und glaubt darin den Ort Mišurin Rog am Dn'epr zu erkennen.

Derselbe behandelt in einem Artikel *Die Übersiedelung der Parsen nach Indien und die Welt des Islam im VIII. Jahrhundert*[2] die älteste Version der Legende von diesem Ereignis und erörtert dabei einige damit verbundene Fragen, wie z. B. die Frage nach der Herkunft von Marwāns Spitznamen *al-Ḥimār* (Esel), welche er in Zusammenhang mit der iranischen Mythologie zu bringen sucht.

Eine wichtige Textausgabe ist der als erster Band einer Serie *Texte zur Geschichte von Mittelasien* von ZIMIN unter der Redaktion von BARTHOLD veröffentlichte Text des *Rūznāma-i ġazavāt-i Hindūstān*[3] — einer Geschichte von Timurs Kriegszug nach Indien, welche von Ġijāṯ ad-Dīn 'Alī ibn Ǧamāl ad-Dīn verfaßt und die einzige auf uns gekommene Urquelle zur Geschichte Timurs ist. Als Beilage sind einige Abschnitte aus dem *Ẓafarnāma* des Niẓām ad-Dīn Šāmī hinzugefügt.

C. Literaturgeschichte.

KRYMSKY veröffentlichte eine neue vollständig umgearbeitete Auflage des ersten Bandes (Lief. 1, 2 und 4) seiner *Geschichte der persischen Literatur*[4]. Der Band behandelt die Quellen zur politischen und literarischen Geschichte Persiens und die erste Periode der persischen Literaturgeschichte, nämlich die politische Wiedergeburt Persiens nach der Eroberung durch die Araber. Eine wertvolle Beilage sind umfangreiche (S. 277—568) Proben aus Meisterwerken der persischen Literatur dieser Periode, die in Übersetzung

---

1 К. А. ИНОСТРАНЦЕВЪ, *О мѣстѣ выдачи ярлыка Тимуръ-Кутлуга. ИАН* 1917, стр. 49—50.

2 Онъ-же, *Переселеніе парсовъ въ Индію и мусульманскій міръ въ половинѣ VIII вѣка. Записки* XXIII, 1—34. Пгр. 1915.

3 А. А. ЗИМИНЪ, *Дневникъ похода Тимура въ Индію Гіяс-ад-дина Али. Съ приложеніемъ соотвѣтствующихъ отрывковъ изъ „Зафернамэ" Низам-ад-дина Шами.* Подъ редакціей В. В. БАРТОЛЬДА. Пгр. 1915. Тексты по исторіи Средней Азіи. Вып. I. XXXVI + 231 стр.

4 А. КРЫМСКІЙ, *Исторія Персіи, ея литературы и дервишеской теософіи.* Т. I, N°° 1—2 и. 4. М. 1916. (Труды по Востоковѣд., издав. Лазаревскимъ Инстит. Восточн. Языковъ. Вып. XVI). 196 + 292 стр.

mitgeteilt werden und mit ausführlichen biographischen und bibliographischen Einleitungen versehen sind.

ROSENBERG sucht in einem Artikel *Über Wein und Gelage im persischen Nationalepos*[1] auf Grund einer Zusammenstellung verschiedener Episoden des *Šāh-nāma* ein Bild der iranischen Geselligkeit zu entwerfen.

BARTHOLD behandelt in einem Aufsatz *Zur Geschichte des persischen Epos*[2] einige dunkle Fragen nach der Entstehung des persischen Nationalepos. Seiner Meinung nach haben besonders folgende drei Fragen bis jetzt noch immer keine deutliche Antwort von seiten der Literaturforscher gefunden: die Frage nach dem eigentlichen Entstehungsorte des iranischen Epos, sowie einzelner epischer Motive, sodann die Frage danach, in welchem Maße einzelne Gebiete Irans ihre eigene epische Tradition besaßen, und ob das ganze Volk sich an der Schöpfung dieses Epos beteiligte. BARTHOLD kommt zu dem Ergebnis, daß das iranische Nationalepos im östlichen Iran entstanden sein muß und versucht danach Spuren arsacidischer und sasanidischer Traditionen im Epos festzustellen. Das große Meisterwerk des Firdōsī ist seiner Meinung nach der Schlußpunkt der Entwicklung der epischen Tradition, denn nach Firdōsī entstehen nur noch blasse und lebensunfähige Nachahmungen.

MARTINOVITSCH veröffentlichte den türkischen Text nebst Übersetzung einiger Gedichte von Ğalāl ad-Dīn Rūmī und Sulṭān Walad[3] auf Grund einer Handschrift, die der bekannte Literaturhistoriker Neğīb ʿAsim Bey von einem im Besitz des Meḥemmed Walad Čelebi, des Vorstehers des Mawlawī-Ordens, befindlichen Original kopierte.

Ein Gegenstück zu KRYMSKYs persischer Literaturgeschichte bildet der erste Band seiner *Geschichte der Türkei und der türkischen Literatur*[4]. Der Band besteht aus folgenden Teilen: 1. Übersicht

---

1 Ф. А. РОЗЕНБЕРГЪ, *О винѣ и пирахъ въ персидской національной Эпопеѣ. Сборникъ Музея Антропологіи и Этнографіи при Росс. Акад. Наукъ* (weiterhin als *Сборн. МАЭРАН* zitiert) V, стр. 375—396. Пгр. 1918.

2 В. БАРТОЛЬДЪ, *Къ исторіи персидскаго эпоса. Записки* XXII, стр. 257—282. Пгр. 1915.

3 Н. МАРТИНОВИЧЪ, *Новый сборникъ стиховъ Джелаль-ед-дина Руми и Султана Веледа. Записки* XXIV, стр. 1—28. Пгр. 1917.

4 А. КРЫМСКІЙ, *Исторія Турціи и ея литературы.* Т. I. М. 1916. (*Труды по Востоковѣд., издаваем. Лазаревск. Инстит. Восточн. Язык.* Вып. 28 А.) XVI + 275 стр.

der Quellen. 2. Das vorosmanisch-türkische Reich in Kleinasien. 3. Geschichte der Türkei im XIV.—XV. Jahrh. von der Begründung des Reiches bis zum Anfang der Stambuler Periode. 4. Das Zeitalter Meḥemmeds II. des Eroberers. 5. Grundlinien der osmanischen Kultur im XIV.—XV. Jahrh. 6. Die türkische Literatur der Vorstambuler Periode. Ebenso wie die persische Literaturgeschichte bietet auch dieses Werk eine Anzahl Proben türkischer Literatur in Übersetzung.

SAMOILOVITSCH veröffentlichte den turkmenischen Text nebst Übersetzung eines historischen Epos, welches im XIX. Jahrh. von ʿAbdussattār Qazy verfaßt ist und den Titel *Das Buch der Erzählungen von den Schlachten der Tekketurkmenen*[1] trägt. Die umfangreiche Einleitung zum Text gibt eine allgemeine Charakteristik der turkmenischen Dichtung und behandelt folgende Fragen: 1. die Handschriften des Werks, 2. Rechtschreibung und Sprache, 3. poetische Form und 4. Inhalt. Wertvoll sind verschiedene Bemerkungen über Sprache, Literatur und Geschichte der Turkmenen.

Derselbe veröffentlichte eine kritische Textausgabe des türkischen Dīwāns von Sulṭān Babur[2] auf Grund einer Handschrift der Bibliothèque Nationale zu Paris. Dem Text sind Indices für poetische Formen, Metra, Reime und Zitate beigegeben.

Derselbe veröffentlichte einige Lieder[3] der Krim-Tataren, deren Themen verschiedene Ereignisse des Weltkriegs sind.

Derselbe teilte einige turkmenische, uzbēkische und qirġizische Varianten des Lügenmärchens Qyrq jalan (Vierzig Lügen)[4] mit.

Ein Artikel desselben *Unter den Krimtataren im Sommer 1916*[5] gibt Notizen über 1. die Tiere des türkischen zwölfjährigen Zyklus, 2. Reste der Sklaverei bei den Steppentataren und 3. ein

---

1 А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, *Абду-с-Саттаръ казы. Книга разсказов о битвахъ текинцевъ. Туркменская историческая поэма XIX вѣка. Издалъ, перевелъ, примѣчаніями и введеніем снабдилъ ... СПБ* 1914. 55 + 82 + 157 стр.

2 Онъ-же, *Собраніе стихотвореній императора Бабура.* Часть I — Текстъ (съ тремя факсимиле). Пгр. 1917. 34 + 90 стр.

3 Онъ-же, *Пѣсни крымскихъ татаръ про вторую отечественную войну. Живая Старина* XXIII, стр. 409—420.

4 Онъ-же, *Сказка „Сорокъ небылицъ" по туркменскому, узбецкому и киргизскому варіантамъ. Живая Старина* XXI, стр. 477—484.

5 Онъ-же, *Среди крымскихъ татаръ лѣтомъ* 1916 г. *Извѣстія Таврич. Учен. Археологич. Комиссіи* 1917 г. № 54, стр. 1—8.

Volkslied der Krimtataren, welches einem bekannten Gedicht des K(ONSTANTIN) R(OMANOV) nachgebildet ist.

Unter dem Titel *Meinung eines Tataren von den Tataren*[1] gibt SAMOILOVITSCH die Grundlinien des Buches *Millet we Millijet* wieder, dessen Verfasser Ǧamāl ad-Dīn WALIDOV, Lehrer der tatarischen Sprache und Literatur in Orenburg, ist.

In einer Notiz *Tijiš (tiš) und andere Termini technici der krimtatarischen Jarlyq*[2] erklärt derselbe eine Reihe solcher Termini, die sich in den Urkunden der Krimḫāne vorfinden.

Im zweiten und dritten Teil der *Materialien zur mittelasiatisch-türkischen Literatur*[3], welche eine Fortsetzung zu dem im Jahre 1909 veröffentlichten ersten Teil bilden, gibt SAMOILOVITSCH einen dritten Zusatz zum Index von Maḫtum Qulis Liedern und eine Reihe Gedichte des Vaters von Maḫtum Quli: Daulet Mamed molla.

Parallelen zur bekannten Sage von der Gründung Karthagos stellt BARTHOLD in einer Notiz *Über das Märchen von Didos List*[4] zusammen. Eine ähnliche Sage erzählen die Tataren Sibiriens von Jermak und Kučum. Auch Ǧamāl Qarši teilt eine analoge Erzählung aus der Geschichte von Kašmir mit. Auf iranischem Boden finden wir dieses Motiv in Verbindung mit dem Namen des großen Ṣūfī-Šaiḫs Niʿmat Allāh Walī und des Begründers des Assassinenordens Ḥasan Ṣabbāḥ wieder.

Ein nogaisches Märchen von Ak-Köbök[5] teilt FALEV in Text und Übersetzung mit. Bei den Altaitürken ist Ak-Köbök ein Volksheld von der Art des Mongolen Geser Ḫān. Hier wird er in der Gestalt eines riesenhaften Hundes (köbök-köpäk) geschildert.

In einem Artikel *Meinung der türkischen Schriftsteller von den Ursachen des Verfalls der Türkei*[6] stellt derselbe Zitate aus Werken

---

1 Онъ-же, *Татаринъ о татарахъ.* „*Восточный Сборникъ*" *изд. Общества Русск. Оріенталистовъ*, т. II, стр. 1—15.

2 Онъ-же, *Тійишъ (тишъ) и другіе термины крымскотатарскихъ ярлыковъ. ИАН* 1917, стр. 1277—8.

3 Онъ-же, *Матеріалы по среднеазіатско-турецкой литературѣ.* II—III. *Записки* XXII, стр. 1—27.

4 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Къ сказкѣ о хитрости Дидоны. Сборник МАЭРАН* V, стр. 149—151. Пгр. 1917.

5 Т.А.ФАЛЕВЪ, *Ногайская сказка объ Ак-Кӧбӧк'ѣ. Сборник МАЭРАН* V, стр. 189—198.

6 Онъ-же, *Турецкіе писатели о причинахъ упадка Турціи.* Пгр. 1916. 20 стр.

verschiedener türkischer Autoren über die Gründe der seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhundert sich fühlbar machenden Mißwirtschaft in der Türkei zusammen.

Derselbe beweist in der Notiz *Eine arabische Novelle im nogaischen Epos*[1] die arabische Abstammung der Legende von Čora Batyr und gibt eine allgemeine Charakteristik des nogaischen Epos.

D. Linguistik. Volksliteratur.

BARTHOLD untersucht in einer Notiz die Herkunft des persischen *Ark* (in der Bedeutung „Festung, Zitadelle")[2] und weist darauf hin, daß die arabischen Geographen dieses Wort in einer solchen allgemeinen Bedeutung nicht benutzen. Es ist nur als Lokalausdruck in Sīstān bekannt und bekam eine größere Verbreitung nur in den ersten Jahrhunderten nach der Mongoleninvasion.

Derselbe stellt in einer Notiz *Farnabīra-Urenkel*[3] fest, daß dieses Wort beim bekannten Historiker Waṣṣāf häufig vorkommt. Auch Babur gebraucht es in seinem Tagebuch.

ŠACHMATOV und SAMOILOVITSCH behandeln die Frage des Rotazismus bei den Wolgabulgaren[4], dessen Vorhandensein durch das Wort *turun-tudun* bewiesen wird.

BELAJEV veröffentlichte eine *Kurzgefaßte Grammatik der turkmenischen Sprache*[5].

Den ersten Band[6] eines persisch-russischen Wörterbuchs (ا — ژ)[7] veröffentlichte GAFFAROV unter der Redaktion von KORSCH. Das Buch strebt nicht den gesammten Wortschatz der persischen Literatursprache auszubeuten, sondern hält sich in den Grenzen des

1 Онъ-же, *Арабская новелла въ ногайскомъ эпосѣ. Извѣстія Тавріч. Учен. Археол. Коммиссіи* 1915, № 52, стр. 17.

2 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Персидское арк „крѣпость, цитадель". Извѣстія Росс. Академіи Исторіи Матеріальн. Культ.* I, стр. 29—32. Пгр. 1920.

3 Онъ-же, فرنبيره = *правнукъ. ИАН* 1914, стр. 155—6.

4 А. А. ШАХМАТОВЪ, *Замѣтки объ языкѣ волжскихъ болгаръ*. А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, *Турунъ-тудунъ*. (Еще примѣръ турко-булгарского ротацизма.) Пгр. 1918.

5 И. А. БѢЛЯЕВЪ, *Грамматика туркменскаго языка. Ахалъ-текинское нарѣчіе.* Асхабадъ 1915. II + 125 стр.

6 Band II erschien in diesem Jahre unter der Redaktion von ZHIRKOV.

7 МИРЗА АБДУЛЛА ГАФФАРОВЪ, *Полный персидско-русскій словарь.* Томъ I от ا до ژ. М. 1914. (Труды по Востоковѣд., издав. Лазар. Инстит. Вост. языковъ. Вып. 42.) VIII + 432 стр.

modernen Sprachgebrauchs mit besonderer Berücksichtigung der Volkssprache.

IVANOV teilt einige Proben der persischen Volksdichtung in Text und Übersetzung mit[1]. Dem Text geht eine umfangreiche Einleitung voraus, die eine allgemeine Charakteristik der persischen Volksdichtung gibt.

ROMASKEVITSCH gibt in einem Artikel *Die persischen Volksvierzeiler*[2] Text und Übersetzung von sechzig Vierzeilern, die von ihm in den Jahren 1913—1914 in Iṣfahān, Jazd, Kirmān und Šīrāz gesammelt worden sind.

In einer Notiz *Persica*[3] veröffentlicht derselbe eine gedrängte Übersicht der von ihm in den Jahren 1912—1914 gesammelten Materialien zum Folklore und zur Dialektologie von Persien.

GORDLEVSKY veröffentlicht unter dem Titel *Proben der osmanischen Volksdichtung*[4] eine Reihe türkischer Texte, welche Sprichwörter, Rätsel, Glückwünsche, Verwünschungen, Lieder und Liederspiele umfassen. Den Texten folgt ein kurzes Glossar.

E. Ethnographie.

OLDENBURG teilt in einer Notiz *Die Laqamen*[5]*- oder Spitznamen der Bewohner verschiedener Städte von Ostturkestan*[6] ein Verzeichnis von 16 Spitznamen, mit welchen die Bewohner einiger Städte in Ostturkestan (Khami, Turfan u. a. m.) gehänselt werden, mit.

Derselbe schildert unter dem Titel *Notizen über die Pārikhân und Du'akhân in Kučar*[7] das Ritual der ostturkestanischen Geisterbeschwörer.

---

1 В. А. ИВАНОВЪ, *Нѣсколько образцовъ персидской народной поэзіи. Записки* XXIII, стр 1—28. Пгр. 1915.

2 А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, *Персидскія народныя четверостишія*. I. *Записки* XXIII, 29—74.

3 Онъ-же, *Persica. Опись матеріаловъ по фольклору и діалектологіи, собранныхъ въ Персіи въ* 1912—1914 *гг. ИАН* 1919, стр. 451—2.

4 Вл. ГОРДЛЕВСКІЙ, *Образцы османскаго народнаго творчества*. Часть I: Тексты. М. 1916. (Труды по Востоковѣд., издав. Лазаревск. Инстит. Вост. Языковъ. Вып. 34.)

5 Aus dem arabischen *laqab*.

6 СЕРГѢЙ ОЛЬДЕНБУРГЪ, *„Лакамы"-прозвища жителей городовъ Восточнаго Туркестана. Сборник МАЭРАН* V, стр. 93—96.

7 Онъ-же, *Краткія замѣтки о пері-хон'ахъ и дуа-хон'ахъ въ Кучарѣ. Сборник МАЭРАН* V, стр. 17—20.

MINORSKY stellt in einem Artikel *Mitteilungen über die Bevölkerung einiger türkisch-persischer Grenzgebiete*[1] Notizen über die Bevölkerung folgender Gebiete zusammen: 1. Kreis Sauč bulaq, 2. Kreis Banä, 3. Kreis Salduz, 4. Kreis Ušnu, 5. Kreis Dol. Als Anhang folgen genealogische Tabellen kurdischer Stämme.

Im Zusammenhang damit steht ein Aufsatz von demselben *Die türkisch-persische Abgrenzung*[2], in welchem er die Geschichte der Grenze, die Organisation der Komission von 1914 schildert, eine Beschreibung der Grenze gibt und vom Schluß der Abgrenzungsarbeiten und ihren Resultaten erzählt.

Wertvoll ist eine Abhandlung von demselben über die Kurden[3], welche in folgende Abschnitte zerfällt: 1. Geographie und Verbreitung der Kurden, 2. Geschichtliches, 3. Lebensweise, Einteilung in Stände, Typus, 4. Sprache, Literatur, Schrifttum, 5. Religion, 6. Charakter, 7. Lage der Frauen, Beziehungen zu anderen Völkerschaften, die kurdische Frage, 8. Die Kurden in Rußland.

F. Handschriftenbeschreibung.

BARTHOLD beschreibt eine Sammlung von zwölf persischen Handschriften, welche dem Asiatischen Museum im Jahre 1919 zugegangen ist[4]. Als besonders wertvoll werden folgende Werke hervorgehoben: 1. Eine gute alte Handschrift vom bekannten historischen Traktat *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* (Nr. 4), 2. eine *Risāla* zur Geschichte der Manġyten von Muḫammad Ja'qūb Buḫārī (Nr. 7), welche im Jahre 1244 unter der Regierung des Amīr Naṣrallāh vollendet wurde, und 3. zwei Bände (II—III) einer höchst umfangreichen Geschichte der Regierung von Nādir Šāh, welche von Muḫammad Kāẓim, einem Wazīr der Residenz Merw, verfaßt ist. Das letztere Werk ist der Meinung BARTHOLDs nach eine der wichtigsten Quellen zur Geschichte von Nādir Šāh.

---

1 В. Ф. МИНОРСКІЙ, *Свѣдѣнія о населеніи нѣкоторыхъ пограничныхъ [тур. персид.] округовъ*. (Матеріалы по изученію Востока, вып. II, стр. 435—458.) Пгр. 1915.

2 Онъ-же, *Турецко-персидское разграниченіе*. Пгр. 1916.

3 Онъ-же, *Курды. Замѣтки и впечатлѣнія*. Пгр. 1915.

4 В. БАРТОЛЬДЪ, *О нѣкоторыхъ восточныхъ рукописяхъ*. Приложеніе къ прот. X засѣд. Отд. Истор. Наукъ и Фил. Росс. Акад. Наукъ отъ 17 сент. 1919 г., стр. 923—930.

Ein Verzeichnis von 34 vorwiegend persischen Handschriften des Asiatischen Museums gibt ROSENBERG[1]. 32 von diesen Handschriften gehörten zur Privatsammlung von V. ZHUKOVSKY und sind nach seinem Tode vom Asiatischen Museum erworben worden.

IVANOV beschreibt eine Sammlung von elf persischen Handschriften[2], welche sämtlich Werke der Sekte der Isma'iliten enthalten und von J. ZARUBIN im Jahre 1916 in Rušan und Šugnan gesammelt worden sind.

SEMENOV beschreibt eine Sammlung von neun isma'ilitischen Handschriften[3], die er selber in den Jahren 1915—1916 sammelte und dem Asiatischen Museum darbrachte.

Ein Verzeichnis einer ziemlich umfangreichen Sammlung türkischer Handschriften[4], die dem Asiatischen Museum während des Weltkriegs von der kaukasischen Front zugegangen sind, veröffentlicht FALEV.

Ein ähnliches Verzeichnis persischer Handschriften gibt ROMASKEVITSCH[5]. In dieser Sammlung befindet sich ein höchst wertvolles altes Manuskript (IX.—X. Jahrh. d. H.) der Biographie des Ṣūfī-Šaiḫs Aḥmad-i Ǧām (Nr. V 21).

WALIDOV schildert in einem Artikel *Von Handschriftensammlungen im Ḫānat Buḫārā*[6] seine Reise im Sommer 1914 nach Samarqand, Šahrisabz, Guzar, Qarši und dem Osten von Buḫārā. Zweck dieser Reise war eine Besichtigung der sich in Privatbesitz befindenden Sammlungen, deren wichtigere Handschriften ausführlich beschrieben werden.

---

1 Ф. А. РОЗЕНБЕРГЪ, *Списокъ мусульманскихъ рукописей, поступившихъ въ Азіатскій Музей за первое полугодіе* 1919 г. *ИАН* 1919, стр. 485—488.

2 В. А. ИВАНОВЪ, *Исмаилитскія рукописи Азіатскаго Музея* (Собраніе И. Зарубина 1916 г.) *ИАН* 1917, стр. 359—386.

3 А. А. СЕМЕНОВЪ, *Описаніе исмаилитскихъ рукописей, собранныхъ* А. А. СЕМЕНОВЫМЪ. *ИАН* 1918, стр. 2171—2202.

4 П. А. ФАЛЕВЪ, *Османскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ съ Кавказскаго Фронта.* *ИАН* 1918, стр. 1619—1630.

5 А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, *Персидскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Акад. Наукъ съ кавказскаго фронта.* *ИАН* 1918, стр. 391—396.

6 А. ВАЛИДОВЪ, *О собраніяхъ рукописей въ Бухарскомъ ханствѣ,* *Записки* XXIII, стр. 245—262.

G. Personalia.

BARTHOLD charakterisiert den am 12. April 1918 verstorbenen Prof. N. J. WESSELOVSKY[1] und stellt fest, daß er nur auf Grund archäologischer Data ein Gesamtbild des historischen Lebens zu entwerfen strebte. Sein eigentliches Gebiet war die Geschichte der Tatarenherrschaft in Rußland. Leider wurden seine Arbeiten durch mangelhafte Kenntnis der orientalischen Sprachen beeinträchtigt.

Dem großen Turkologen W. RADLOFF († 12. V. 1918) sind zwei Nachrufe gewidmet, nämlich von BARTHOLD *Dem Andenken W. W. Radloffs*[2] und SAMOILOVITSCH *W. W. Rádloff als Turkolog*[3].

Eine Charakteristik des am 17. Januar 1918 verstorbenen Prof. V. A. ZHUKOVSKY geben BARTHOLD[4] und ROMASKEVITSCH[5], der auch eine vollständige Liste der im Druck erschienenen Arbeiten des verstorbenen Iranisten gibt.

---

1 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Николай Ивановичъ Веселовскій. ИАН* 1918, стр. 809—816.

2 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Памяти* В. В. РАДЛОВА 1837—1918. *Извѣстія Руск. Географ. Общества* т. LIV, стр. 164—189. Пгр. 1919.

3 А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, В. В. РАДЛОВЪ *какъ турколоъ. Труды Троицкосавско-Кяхтинскаго Отд. Приамурскаго Отдѣла Имп. Русск. Геогр. Общества. Томъ* XV, вып. 1, стр. 23—33. Пгр. 1914.

4 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Памяти* В. А. ЖУКОВСКАГО. *Записки* XXV, стр. 1—16.

5 А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, В. А. ЖУКОВСКІЙ *и персидская народная поэзія. Списокъ трудовъ* В. А. ЖУКОВСКАГО. *Записки* XXV, стр. 17—22.

IBN ĞINNĪ ÜBER DAS WEIBLICHE DEMONSTRATIVPRONOMEN.

VON

C. BROCKELMANN (Breslau).

Zu den Nachweisen FISCHERs über die Formen des weiblichen Demonstrativpronomens, diese Zeitschr. III 44ff., möchte ich hier noch die Auseinandersetzung mitteilen, die Ibn Ğinnī in seiner Lautlehre *Sirr aṣ-ṣinā'a* (cod. Berlin Ms. or. Pet. II 601 fol. 53ff.) der Frage gewidmet hat. Sachlich ist freilich für uns nichts neues daraus zu entnehmen; denn die Antwort, die er auf die von FISCHER offen gelassene Frage nach der Herkunft des auslautenden Vokals von *hāḏihī* gibt, werden wir uns kaum zu eigen machen können, vielmehr werden wir in *hāḏihī* eine Kreuzung zwischen der Grundform *hāḏī* und dem pausalen *hāḏih* zu sehen haben. Da ich aber demnächst in dem von HÖNIGSWALD und STENZEL geplanten sprachphilosophischen Lesebuch die Sprachphilosophie der Araber darzustellen habe, ist es mir erwünscht, neben dem bereits gedruckten ersten Bande seines Hauptwerkes *al-Ḫaṣā'iṣ*, Kairo 1914, auch auf einen für seine Methode charakteristischen Abschnitt seiner Lautlehre verweisen zu können.

إبدال الهاء من الياء قولهم فى هذى هند هذه فالهاء فى هذه بدل من ياء هذى الدلالة على ذلك دون ان يكون الياء فى هذى بدلا من الهاء فى هذه قولهم فى تحقير ذا ذيّا وذى انّما هى تأنيث ذا ومن لفظه فكما لا تجد للهاء فى المذكّر اصلا فكذلك هى ايضا فى المؤنّث بدل غير اصل وليست الهاء فى قولنا هذه وان كانت يستفاد منها التأنيث بمنزلة هاء طلحة وحمزة وجوزة وبيضة لأنّ الهاء فى جوزة وبيضة زائدة والهاء فى هذه ليست بزائدة آنّما هى بدل من الياء التى هى عين الفعل فى هذى وايضا فانّ الهاء فى نحو طلحة

وحوزة تجدها فى الوصل تاء نحو طلحتنا وجوزتكم والهاء فى هذه ثابتة فى الوصل
ثباتَها فى الوقف فان قال قائل فلاذا كانت الهاء فى هذه انّما هى بدل من الياء فى
هذى فما الذى دعاهم الى تحريكها وكسرها فى الوصل فى قولهم هذه هند
وهلّا تُركتْ ساكنة اذ كانت فى اسم غير متمكّن وهى مع ذلك بعد حركة
فالجواب انّ الكسرة انّما اتتها من قبل انّها هاء فى اسم غير متمكّن فشُبّهت
بهاء الاضمار فى نحو قولك مررت به ونظرت الى غلامه [54r] ومن العرب من
يُسْكنها فى الوصل ويُجرِيها على اصل القياس فيقول هذهْ هند ونظرتُ الى
هذهْ يا فتى فاذا لقيها ساكن بعدها لم يكن بُدّ من كسرها وذلك قولك هذه
المرأة عاقلة فان قلت فالكسرة فى هاء هذه المرأة عاقلة هل هى لالتقاء
الساكنين او هى الكسرة فى لغة من قال هذه هند فكسر فالجواب انّ القياس ان
تكون الكسرة فى الهاء فى قولك ضربت هذه المرأة هى حركة الهاء فى قولك
هذه هند لا حركة التقاء الساكنين وان يكون من قال هذه هند فيُسكنُ
الهاء اذا احتاج الى حركتها وافق الذين يقولون هذه دعد فيكسرون الهاء يدلّ
على ذلك ان من قال هُمْ قاموا فاسكن الميم من هم متى احتاج الى حركتها
ردّ اليها الضمّة التى فى لغة من يقول همُ قاموا على ذلك قراءة ابى عمرو
همُ الذين وانّهم همُ الفائزون الا تراه يقرأ وهمْ بَدَؤُكم وانّهم كانوا كافرين وغير
ذلك مسكّن الميم وكذلك من قال مُذ فحذف النون من مُنْذُ وازال الضمّة عن
الذال لزوال النون الساكنة من قبلها اذا احتاج الى حركة الذال ردّها الى الضمّ
فقال مُذُ اليوم ومُذُ الليلةِ وعلى هذا قولهم علقاةٌ فالالف فى علقاة ليست
للتأنيث لمجئ هاء التانيث بعدها وانما هى للالحاق ببناء جعفر وسَلْهَب
فاذا حذفوا الهاء من علقاة قالوا علقى غير منوّن قال العجّاج [54v] فكرّ فى
علقى وفى مكور غيرِ منوّن علقى فليست الالف فى علقى اذًا للالحاق لأنّها لو
كانت للالحاق لنُوّنت كما نُوّنت أرْطًى وانما هى للتانيث وهى فى علقاة للالحاق
افلا ترى انّ من الحق الهاء فى علقاة اعتقد فيها ان الالف للالحاق ولغير التانيث
فاذا نزع الهاء صار الى لغة من اعتقد ان الالف للتانيث فلم ينوّنها كما لم
ينونوها ووافقهم بعد نزعه الهاء من علقاة على ما يذهبون اليه من ان
الف علقى للتانيث فكذلك ايضا من قال هذهْ دَعْد فسكّن الهاء اذا صار الى
موضع يحتاج فيه الى حركة الهاء لئلّا يجتمع ساكنان ءاد الى لغة من يقول

هذه دعد فكسر الهاء ولم تجعلها فى قوله هذه المراة حركة التقاء الساكنين
كما ان من قال هم قاموا فسكّن الميم اذا احتاج الى تحريكها راجع لغة
من ضمّها فى همُ فقال همُ الذين قالوا فان قلت فقد انشد قُطْرُب

الا ان اصحاب الكنيف وَجَدْتُهم همُ الناس لمّا اخصبوا وتموّلوا

وقد انشد الكوفيون

فيهمُو بطانتهم وهم وزراؤهم، وهمُ القُضاة ومنهمِ الحُكّام[so]، ورويته عن الفرّاء
ومنهمِ الحجّاب[so] وحكى الفرّاء ان هذه اللغة سمعها من بعض بنى سليم وحكى
ان العرب جميعا تضمّ هذه الميم نحو [55r] همُ المفسدون وهم الفائزون وحكى
اللحيانىّ مُذِ اليوم ومُذِ الليلة يكسر الذال فالجواب ان هذه اللغة اعنى همُ
القضاة وهم الحجّاب من القلّة ومخالفة الجمهور على ما حكيناه عن الفرّاء وما
كانت هذه صفته وجب ان يُلغى ويُطّرح ولا يقاس عليه غيره فامّا حكاية
اللحيانىّ فكذلك ايضا وتكون كغيرها مما دفعه اصحابنا وعجبوا منه ووجه
جواز ذلك عندى على ضعفه انّه شبّه ميم هم وذال مذ بلام هل ودال قد
فكسرها حين احتاج الى حركتها كما يكسرهما ونحوهما اذا احتاج الى ذلك
نحو قد انقطع وهل انطلق زيد وان كان الذى قال هذه دَعْد فسكن الهاء هو
الذى قال مُذ اليوم وهم القضاة فغير منكر ان تكون كسرةُ للهاء من هذه
ابنتُك وهذه امرأتك وضربتُ هذه المرأة على لغته لالتقاء الساكنين فليس
ذلك بأشدّ من هم القضاة ومُذِ اليوم فاعرف ذلك،

»Verwandlung des *Hā'* aus *Jā'*, wenn man statt *hāḏī Hindu* sagt *hāḏihi*. Da ist das *Hā'* von *hāḏihi* an die Stelle des *Jā'* von *hāḏī* getreten. Der Beweis dafür und daß nicht das *Jā'* von *hāḏī* an die Stelle von *Hā'* in *hāḏihi* getreten ist, ist das Deminutiv *ḏaijā* zu *ḏā*. *Ḏī* ist das Feminin zu *ḏā* und aus ihm gebildet. Wie du im Maskulin[1] das *Hā'* nicht ursprünglich findest, so ist es auch im Feminin Ersatz und nicht ursprünglich. Das *Hā'* von *hāḏihi* ist, wenn es auch das Fem. andeutet, doch nicht zu vergleichen mit dem *Hā'* von *Ṭalḥa, Ḥamza* oder *ǧauza, baiḍa;* denn in diesen ist es Zusatz, in *hāḏihi* aber nicht, sondern nur Ersatz für das *Jā'*, das der zweite Radikal in *hāḏī* ist. Ferner findet man das *Hā'* von *Ṭalḥa* und *ǧauza* im Kontext als *Tā'*, wie *Ṭalḥatunā* und *ǧauzatukum*, während das *Hā'* von *hāḏihi* im Kontext ebenso fest-

steht wie in Pausa. Wenn nun jemand einwendet: „Wenn das *Hā'* von *hāḏihi* nur Ersatz ist für das Jā' von *hāḏī*, was hat sie dann veranlaßt, es im Kontext mit dem Vokal *i* zu sprechen, wie *hāḏihi Hindu*; warum ist es nicht ruhend geblieben, da es in einem indeklinierbaren Worte steht und noch dazu nach einem Vokal?" so ist darauf zu antworten: „Das *Kesra* ist dazu gekommen, weil es als *Hā'* in einem indeklinablen Wort auftrat, daher ist es dem *Hā'* des Pronomens in *marartu bihi* und *naẓartu 'ilā ġulāmihi* angeglichen. Einige Araber lassen es auch im Kontext vokallos und behandeln es nach der ursprünglichen Regel, sagen also *hāḏih Hindu* und *naẓartu 'ilā hāḏih jā fatā*. Wenn aber ein vokalloser Konsonant darauf folgt, ist *Kesra* notwendig, wie *hāḏihi'l-mar'atu 'āqilatun*. Wenn du nun sagst: „Ist das *Kesra* beim *Hā'* in *hāḏihi'l-mar'atu 'āqilatun* wegen des Zusammentreffens der beiden vokallosen Konsonanten eingetreten, oder ist es das *Kesra*, das neu eingetreten in der Form *hāḏihi Hindu*?" so ist zu antworten: „Die Analogie verlangt, daß das *Kesra* in *ḍarabtu hāḏihi'l-mar'ata* der Vokal des *Hā'* in *hāḏihi Hindu* sei, nicht der Vokal beim Zusammentreffen zweier vokalloser Konsonanten, und daß, wer sagt *hāḏih Hindu* mit Sukūn des *Hā'*, wenn er einen Vokal dabei braucht, mit denen übereinstimme, die sagen *hāḏihi Da'du* mit *Kesra* des *Hā'*. Das beweist, daß, wenn jemand sagt *hum qāmū* mit vokallosem Mīm und einen Vokal dafür braucht, er das *Ḍamma* wiedereinführt wie in dem Dialekt dessen, der sagt *humū qāmū*. So liest Abū 'Amr: *Humu 'llaḏīna* und *annahum humu 'l-fā'izūna* (Sūra 23, 113). Siehst du nicht, daß er liest: *wahum bada'ūkum* (S. 9, 13) und *'annahum kānū kāfirīna* (S. 6, 130) usw. mit vokallosem *Mīm*. Ebenso, wenn man *muḏ* sagt und das *Nūn* von *munḏu* wegnimmt und das *Ḍamma* des *Ḏāl* beseitigt wegen des Schwundes des vokallosen *Nūn* vorher, dann aber einen Vokal beim *Ḏāl* braucht, so führt man das *Ḍamm* wieder ein und sagt *muḏu'l-jaumi* und *muḏu'l-lailati*. Ebenso ist das Wort *'alqātun* (Besenpflanze) zu beurteilen (vgl. die Auseinandersetzung *Ḫaṣā'iṣ* I, 280, 8ff.); dessen *Alif* ist nicht Femininzeichen, weil das Feminin-*hā'* darauf folgt, sondern es dient nur dazu, das Wort dem Paradigma von *Ǧa'far* und *salhab* anzuschließen. Wenn man das *Hā'* wegnimmt, sagt man *'alqā* ohne Nunation, wie al-'Aǧǧāǧ sagt (AHLWARDT 15, 119 mit *ḥaṭṭa* für *karra*): „Dann kehrte er zurück mit Besenkraut und Herniaria". Also dient das *Alif* in *'alqā* nicht zum Anschluß,

denn sonst hätte es die Nunation wie *'arṭan*; sondern es ist Femininzeichen; bei *'alqāt* aber dient es zum Anschluß. Wenn man das *Hā'* in *'alqāt* anhängt, meint man, daß das *Alif* zum Anschluß (an das vierradikalige Paradigma) dient und nicht als Femininzeichen. Wenn er das *Hā'* wegläßt, schließt er sich dem Dialekt derer an, die das *Alif* als Femininendung betrachten. Daher hat er (der Dichter) es ohne Nunation gelassen, wie man es allgemein tut. Nachdem er das *Hā'* von *'alqāt* weggelassen, stimmt er mit ihnen darin überein, daß sie das *Alif* von *'alqā* als Femininzeichen betrachten. Ebenso wenn jemand *hāḏih Da'du* mit vokallosem *Hā'* sagt, dann aber an eine Stelle kommt, wo er einen Vokal für das *Hā'* braucht, damit nicht zwei vokallose Konsonanten zusammenstoßen, und auf die Aussprache derer zurückgeht, die *hāḏihi Da'du* sagen und das *Hā'* mit *i* spricht, so betrachtet er es in *hāḏihi'l-mar'atu* nicht als den Hilfsvokal bei zwei vokallosen Konsonanten, wie jemand der *hum qāmū* mit vokallosem *Mīm* spricht, wenn er es vokalisieren muß, auf die Aussprache derer zurückgreift, die *humū* sagen und also sagt *humu'llaḏīna qālū*. Wenn du sagst: Quṭrub hat doch den Vers zitiert: „Hast du nicht die Hürdenleute, nachdem sie ein fruchtbares Jahr erwischt und reich geworden, als die (angesehenen) Menschen wiedergefunden?" Ebenso zitieren die Kufier: „Sie sind ihre Vertrauten und ihre Wezire, sie sind die Richter, und zu ihnen gehören die Herrscher". Von al-Farrā' habe ich es als *waminhimi 'l-ḥuǧǧābu* überliefert, und al-Farrā' berichtet, daß er diese Form von einigen Leuten des Stammes der B. Sulaim gehört habe, daß aber die Araber sonst insgesamt diese Form mit *u* sprechen, wie *humu-l-mufsidūna*, *humu 'l-fā'izūna*. Al-Liḥjānī überliefert *muḏi'l-jaumi*, *muḏi'l-lailati*. Dazu ist zu sagen, daß die Form *humi'l-quḍātu* und *humi'l-ḥuǧǧābu* selten ist und dem allgemeinen Sprachgebrauch widerspricht, gemäß dem, was wir von al-Farrā' berichtet haben. Was aber so beschaffen, das ist zu verwerfen, und danach dürfen keine anderen Formen gebildet werden. Auch mit dem von al-Liḥjānī überlieferten verhält es sich ebenso; es gehört wie anderes zu dem, was unsere Genossen (die baṣrischen Grammatiker) verwerfen und verwunderlich finden. M. E. kann man diese Form trotz ihrer Schwäche damit entschuldigen, daß man das *m* von *hum* und das *ḏ* von *muḏ* dem *l* von *hal* und dem *d* von *qad* verglichen und deswegen mit *i* gesprochen hat, als man einen Vokal

dafür brauchte, wie bei jenen beiden und ihresgleichen, falls ein Vokal notwendig, wie *qadi-nqaṭaʿa* und *hali-nṭalaqa Zaidun.* Wenn der, welcher *hāḏih Daʿdu* sagt, auch *muḏiʾl-jaumi* und *humi-l-quḍātu* spricht, so ist es nicht seltsam, daß er das *i* in *hāḏihi 'bnatuka, hāḏihi-mraʾatuka, ḍarabtu hāḏihiʾl-marʾata* in seinem Dialekt wegen des Zusammentreffens der beiden vokallosen Konsonanten verwendet. Das ist nicht stärker als *humiʾl-quḍātu* und *muḏiʾl-jaumi*. Merke das!«

EINE BILDLICHE DARSTELLUNG DER FURCHT BEI ALTARABISCHEN DICHTERN

VON

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

Der Vers des al-ʿAuwām b. Šauḏab *Naqāʾiḍ* 585,9, dessen Schwierigkeiten durch A. FISCHERs Ausführungen in *Islamica* I, 125ff. eine so überraschend einfache Lösung gefunden haben, enthält die Darstellung der Furcht in einem Bilde, das nicht allzuviele Parallelen innerhalb der altarabischen Poesie hat. Es sei mir deshalb gestattet, ein paar von mir gefundene ähnliche Stellen hier zusammenzustellen. Zum bequemeren Vergleich setze ich den Text und die FISCHERsche Übersetzung des Ausgangsverses noch einmal hierher:

وَلَوْ أَنَّهَا عُصْفُورَةٌ لَحَسِبْتَهَا   مُسَوَّمَةً تَدْعُو عُبَيْدًا وَأَزْنَمَا

„Und (wenn es — nämlich der Gegenstand, den du hörtest oder sahest — auch nur ein Sperlingsweibchen gewesen wäre, d. h.) wenn auch nur ein Sperlingsweibchen aufgeflogen wäre, dann hättest du es (in der fürchterlichen Angst, mit der du flohst) doch für Abzeichen tragende Reiter gehalten, die den Ruf 'Herbei, ihr 'Ubaid, herbei, ihr Aznam!' ausstießen".

Die von FISCHER, a. a. O., angeführten Kommentarwerke teilen als ähnlich geartete Belege zunächst den Vers des Ǧarīr, *Dīwān* II, ٥١,20 mit[1]:

---

1 Al-ʿAinī, *Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā* IV, ٤٦٨ (mit folgenden Varianten: يَقْدَمُ statt بَعْدَهُمْ; تَكُرُّ statt تَشُدُّ); as-Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī* ٢٣٧ (Variante: تَكُرُّ عَلَيْهِمُ; Fehler: تَحْسَبُهُمْ statt تَحْسَبُ [gegen Metrum]; بعضهم statt بَعْدَهُمْ); Muḥibb ad-Dīn, *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf*, Kairo 1318, S. ٢٥٤

1. مَا زِلْتَ تَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ بَعْدَهُمْ خَيْلًا تَشُدُّ عَلَيْكُمُ وَرِجَالًا

„Unaufhörlich hieltest du nach ihnen (d. h. nach ihrem Siege) jedes Ding für Reiter, die einen Angriff auf euch machen, und für Fußvolk".

Außerdem ist der Vers angeführt[1]:

2. إِذَا خَفَقَ الْعُصْفُورُ طَارَ فُؤَادُهُ وَلَيْثٌ حَدِيدُ النَّابِ عِنْدَ الثَّرَائِدِ

„Wenn ein Sperling flattert, fliegt sein Mut davon, während (er) ein Löwe mit scharfem Kaninzahn bei mit Fleischbrühe angefeuchteten Brotbrocken (ist)".

Endlich erinnern al-ʿAinī und as-Sujūṭī noch an *Qurʾān* 63,4: يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ „sie halten jedes Geschrei gegen sie für den Feind".

Die Auffassung هُمُ الْعَدُوُّ als zweites Objekt von يَحْسَبُونَ anzusehen, wird von an-Nīsābūrī (am Rde von aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*) XXVIII, S. ٧٣; im *Kaššāf*, z. St.; von al-Baiḍāwī, z. St. als zulässig erklärt. Indes ist sie nicht die gewöhnliche Interpretation. Die genannten Kommentare ziehen selbst mit Recht die von aṭ-Ṭabarī, z. St., allein angeführte Ansicht vor, nach der عليهم als zweites Objekt zu يَحْسَبُونَ zu betrachten und هم العَدُوُّ mit dem folgenden فَاحْذَرْهُمْ zu verbinden ist (vgl. noch an-Nīsābūrī, ibd. S. ٧٠). In diesem Falle hat allerdings das *Qurʾān*-Zitat mit dem Bild in unserem Verse von al-ʿAuwām kaum noch etwas zu tun.

Ich selbst kann zu diesem Material noch folgende zwei Verse beibringen:

(Variante: تَكُرُّ عَلَيْهِمْ), hier al-Aḫṭal zugeschrieben, s. unten; al-Buḥturī, *al-Ḥamāsa* (in *Mélanges de la Faculté orientale* IV, 1910), S. 109*, Nr. ١٤٠٦ (anonym; Varianten: تَرَكْتَنَكَ statt مَا زِلْتَ; بَعْدَهَا statt بَعْدَهُمْ; تَكُرُّ).

1 Anonym: as-Sujūṭī, *Šarḥ šaw. al-Muġnī*; al-ʿAinī, l. c., gibt nur den ersten Halbvers mit der Variante: صَوَّتَ; ʿUbaidallāh b. ʿAbd al-Kāfī, *Šarḥ al-Maḍnūn bih ʿalā ġair ahlih* ed. J. B. JAHŪDA, Kairo 1331, S. ٤٨٣, Nr. ١١٣٠ mit der Lesart: هَفْهَفَ. Letztere auch in dem *Kitāb man summija min aš-šuʿarāʾ ʿAmr fi-l-Ǧāhilīja wal-Islām* von Abū ʿAbdallāh Aḥmad b. al-Ǧarrāḥ ed. H. H. BRÄU in *SBAW* 203, 4. Abh., S. 34 ult., wo der Vers mit drei anderen dem ʿAmr b. Ḥurṭān Ḏi-l-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī zugeschrieben wird.

3[1]. وَضَاقَتِ الْأَرْضُ حَتَّى كَانَ هَارِبُهُمْ إِذَا رَأَى غَيْرَ شَيْءٍ ظَنَّهُ رَجُلَا

„Und die Erde wurde enge, bis daß ihr Flüchtling, wenn er ein Nichts[2] sah, es (aus Angst) für einen Mann hielt",
und von dem Wüstenräuber 'Ubaid b. Aijūb[3]:

4. لَقَدْ خِفْتُ حَتَّى لَوْ تَمُرُّ حَمَامَةٌ لَقُلْتُ عَدُوٌّ أَوْ طَلِيعَةُ مَعْشَرِ

„Ich fürchtete mich fürwahr, so daß ich, wenn eine Taube vorübergeflogen wäre, gesagt haben würde: 'ein Feind oder der Späher eines Stammes'".

Die muslimischen Gelehrten haben von jeher ein großes Interesse für die Frage des Plagiats und der Nachahmung von Versen gehabt. Auch einige unserer Verse sind in dieser Hinsicht untersucht worden. Zu dem als No. 3 bezeichneten Verse bemerkt Muhibb ad-Dīn, a. a. O.: كأنه مأخوذ من قوله يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ, denkt also an Entlehnung aus *Qur'ān* 64, 3. Immerhin die völlig unabhängige Stellung des unbekannten Dichters gegenüber der *Qur'ān*-Stelle, was Gedanke und Form anlangt, ist auch Muhibb ad-Dīn nicht entgangen, er kleidet daher den Verdacht in die vorsichtige Wendung كَأَنَّهُ ein.

Weniger zurückhaltend äußert er sich S. ٢٥٤ über den Vers 1. Dort heißt es direkt, nachdem die *Āja* erklärt ist: ومنه أخذ الأخطل قوله[4] ما زلت تحسب البيت. Aber wie gesagt, es ist höchst zweifelhaft, ob man die Worte هُمُ الْعَدُوُّ als zweites Objekt zu يَحْسَبُونَ ziehen darf, und wenn das nicht zu geschehen hat, dann steht der qur'ānische Ausdruck auch von diesem Verse so weit ab, daß man in letzterem nicht eine Imitation, sondern durchaus eine selbständige Schöpfung sehen muß.

Der Vorwurf der Entlehnung des in dem Verse verwandten Bildes aus dem *Qur'ān* ist übrigens älter, freilich hat Muhibb ad-

1 Muhibb ad-Dīn, *Šarh šaw. al-Kaššāf*, S. ٢٢٩; der zweite Halbvers auch ebd. S. ٢٥٤, beide Male anonym.

2 Zu غَيْرُ شَيْءٍ „ein Nichts" vgl. z. B. *Aġānī* XXI, 9, 19 (Reckendorf, *Syntax* S. 57 meint offenbar dieselbe Stelle).

3 *Hamāsat* al-Buhturī, S. 108*, Nr. ١٤٠٤, 1.

4 Die Zuweisung des Verses an al-Ahṭal auch schon bei az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, l. c.

Dīn die Überlieferung entstellt wiedergegeben. Wir finden nämlich im *Šarḥ šaw. al-Muġnī*, S. ٣٢٧, 27: ويروى أَنَّ الأخطل لَمَّا سمع هذا البيت قال قد استعان عليه بالقرآن يعنى قوله تعالى يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ. Wir sehen also, wie man dazu gekommen ist, al-Aḫṭal zum Verfasser des Verses zu machen, während er in Wirklichkeit nur als Kritiker genannt ist. Daß gerade al-Aḫṭal Ġarīr den Vorwurf der Entlehnung gemacht haben soll, wird wohl seinen Grund in der bekannten *munāqaḍa* zwischen beiden Dichtern haben, die Anlaß genug zu mancherlei Anekdoten gegeben haben mag.

Wenn ich so die Annahme einer Nachahmung des qur'ānischen Bildes durch die Dichter ablehne, sie vielmehr für einen frommen Versuch halte, die Superiorität des *Qur'ān* über die Poesie zu betonen, so bestärkt mich darin die Tatsache, daß auch al-'Ainī offenbar nicht an eine literarische Abhängigkeit denkt, sondern das *Qur'ān*-Zitat nur lose mittelst der Einführung: ومن هذا القبيل قوله تعالى an die vorher erwähnten Verse von al-'Auwām, von Ġarīr und von 'Amr b. Ḥurṯān (nur 1. Halbvers) anreiht.

Chronologisch betrachtet ist der Vers al-'Auwām's der älteste, dann dürfte Vers No. 2, der von dem Sohne des D̲u-l-Iṣba' stammt, kommen, dann No. 1 (Ġarīr), während 3, da von einem Anonymus, sich nicht einordnen läßt. No. 4 von 'Ubaid b. Aijūb ist gewiß gleichfalls als ziemlich alt anzusetzen.

Wenn wir die Verse stilkritisch betrachten, so ergibt sich sofort, daß No. 2 allen übrigen gegenüber eine gesonderte Stellung einnimmt. Während nämlich alle anderen die Auswirkungen eines zufälligen Angstzustandes eines Menschen metaphorisch schildern, gibt 'Amr b. Ḥurṯān die — natürlich als *hiǧā'* zu verstehende — Charakteristik eines Feiglings. Sprachlich kommt das darin zum Ausdruck, daß jene Dichter die Situation in die Zeitsphäre der Vergangenheit verlegen, dieser dagegen in die der Gegenwart, richtiger gesagt, in die der Zeitlosigkeit. Dadurch gewinnen jene das Aussehen von etwas Echtem, Lebendigem, Selbstempfundenem, während dieser den Eindruck des Unpersönlichen, Reflektierten, Unhistorischen hinterläßt. Mit feinem Empfinden dafür, daß es sich um etwas anderes handelt, bemerkt as-Sujūṭī, a. a. O., als Übergang zu dem Verse 2.: قريب من البيت [يعنى بيت العَوَّام المذكور] وَلَيْسَ مِثْلَهُ.

Dem Verse von al-ʿAuwām steht inhaltlich und formgeschichtlich am nächsten No. 4; inhaltlich: in beiden bewirkt das Auftreten eines harmlosen Vögelchens (Sperlingsweibchen bzw. Taube) infolge der Angst die Vorstellung von herannahenden Feinden; formgeschichtlich: in beiden Versen ist die Folge von Ursache und Wirkung in das Gewand eines irrealen Bedingungssatzes gekleidet.

Die Ausführung des gleichen Gedankens innerhalb des gleichen logischen Schemas ist jedoch im Einzelnen der Milieuschilderung so verschieden, daß wir, glaube ich, beiden Dichtern eigene Gestaltungskraft in ihren Versen werden zubilligen müssen. Jedenfalls dürfen wir nicht, auch wenn wir mit einer Beeinflussung des einen von dem anderen rechnen mögen, von einer mechanischen Übernahme reden.

Etwas ferner stehen die Verse 1 und 3. Gemeinsam ist ihnen, daß der Erreger der Vorstellung vom angreifenden Feinde[1] nicht mehr als irreal gedacht, sondern als real vorhanden unterstellt wird. Dieser formalen Verschiedenheit von dem vorhergehenden Paar entspricht eine inhaltliche. Der Gegenstand, der die Vorstellung vom Feinde auslöst, ist nicht mehr ein Vogel, sondern im Falle 1: كُلّ شَيْء „jedes Ding" und im Falle 3: غَيْر شَيْء „ein Nichts". Diese scheinbaren Opposita bedeuten natürlich beide einfach: etwas ganz Unbedeutendes, jede geringste Sache. Die Wahl dieser Ausdrücke für die Erreger soll in der Absicht des Dichters selbstverständlich eine Verallgemeinerung darstellen, die so recht das stete Emporflammen des Angstgefühles versinnbildlichen soll. Sie schließt aber zugleich auch eine Verblassung der Bildhaftigkeit in sich. Ich kann nicht umhin, sowohl hierin wie in der soeben erwähnten formalen Abweichung von den Versen al-ʿAuwām b. Šauḏab's und ʿUbaid b. Aijūb's eine Überspitzung zu sehen, die auf Kosten instinktiver künstlerischer Geschlossenheit auf gesuchte Künstelei hinausläuft. Die Entwickelung in dieser Linie ist am weitesten fortgeschritten in dem Verse 3, was ich nicht nur aus dem Ausdruck غَيْر شَيْء entnehmen möchte, sondern auch aus dem fast völligen Verzicht auf Milieuschilderung.

Meine in den beiden letzten Sätzen vertretene Ansicht setzt eine bewußte Anlehnung der Dichter an jene Modellverse voraus.

---

1 Natürlich ist der „Mann" in Vers 3 auch im Sinne eines „Feindes" zu verstehen.

Daß sie chronologisch möglich ist, habe ich oben auseinandergesetzt.

Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß ich das gewonnene Urteil nicht etwa auf die ganze Poesie des Ǧarīr und des Anonymus verallgemeinert wissen will. Um aber die Entwickelung der arabischen Dichtkunst zu verfolgen, müssen wir von der Geschichte einzelner Motive oder Bilder ausgehen, wollen wir nicht bei ganz allgemeinen Bemerkungen stehen bleiben.

DIE EINHEIMISCHEN QUELLEN ZUR GESCHICHTE NORD-ARABIENS VOR DEM ISLAM.

VON

WERNER CASKEL (Berlin).

Die Angaben der muslimischen Gelehrten über die Geschichte Arabiens beruhen, wenn man von dem spärlichen Material absieht, das ihnen nichtarabische Quellen liefern konnten, ausschließlich auf der alten vorliterarischen Überlieferung, den *aḫbār al-'Arab*. Was die Historiker und Philologen darüber hinaus bieten, sind Harmonisierungen, Ergänzungen und Erweiterungen des *aḫbār*-Stoffes, denen kein selbständiger Wert zukommt. Auch die Darstellungen historischer Zusammenhänge, z. B. die Geschichte des Ursprungs und der Zerstreuung der Stämme[1] oder die Dynastie-Geschichten, sind lediglich Fassungen von *aḫbār*-Traditionen. Der Rahmen mit seinen historischen Angaben ist sekundär; als selbständige Quelle können nur die in ihm enthaltenen *aḫbār*-Überlieferungen betrachtet werden[2].

Die echte arabische Überlieferung ist weder Chronik noch Geschichte. Sie ist erzählender Natur und sie besteht aus Einzelgeschichten. Der historische Wert dieser Erzählungen läßt sich nicht ohne weiteres beurteilen. Dazu bedarf es einer grundsätzlichen Überlegung über ihre Art, Herkunft, Tendenz, ihr Alter und die Geschichte ihrer Überlieferung.

---

1 In der Einleitung zum Bekrī (von WÜSTENFELD übersetzt unter dem Titel: *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, Göttingen 1869), die auf Ibn al-Kalbī's *Kitāb iftirāq al-'Arab* zurückgeht.

2 Die alte Poesie hat für die Aufhellung der vorislamischen Geschichte praktisch keine große Bedeutung. Die Anspielungen in den Versen sind in der Regel so prägnant, daß man auf die traditionelle Auslegung angewiesen ist, d. h. einen *aḫbār*-Bericht in gelehrter Verarbeitung. Wo der *aḫbār*-Kommentar fehlt, wie etwa bei 'Abīd b. al-Abraṣ, können wir mit den Stellen wenig anfangen.

Die *aḫbār* zerfallen in 2 Gattungen. Die eine Gattung sind die *aijām al-ʿArab* „die Tage, nämlich Kampftage der Araber". Die Erzählungen der zweiten Gattung haben in der Regel einen ätiologischen Zweck. Unter diesen nehmen die erste Stelle ein die *amṯāl*, Geschichten, die in einem prägnanten Satz gipfeln, „der dann zum Sprichwort wurde" فذهبت مَثَلًا. Andere dienen der Erklärung eines Namens oder berichten von den Erfindern von Bräuchen, Künsten und Handwerken (*awāʾil*). Das Wesen dieser Erzählungen ist anekdotisch. Sie knüpfen, soweit ihre Helden nicht, wie oft in den *amṯāl*, anonym bleiben, oder zeitlose Weise, Narren und Eulenspiegel-Figuren darstellen, gern an die „Vorzeit" an: die Patriarchen der Stämme und Unterstämme[1] und ihre Wanderungen[2]. Ein beliebter Stoff sind ferner die „Könige" von Ḥīra und Ghassān, aber auch ältere Phylarchen, wie die Quḍāʿa-„Könige"[3]; so hat auch die arabische Zenobia-Sage die Form einer Kette von Sprichworterzählungen. Seltener begegnet man in dieser Überlieferung historisch greifbaren Persönlichkeiten, wie den aus den *aijām* bekannten Häuptern der angesehenen Beduinen-Familien des 6. und 7. Jahrhunderts.

Die Darstellung in den Geschichten dieser Gattung ist eigentümlich vage. Die einzelnen Episoden sind nicht miteinander verzahnt. Ort und Zeit bleibt vielfach unbestimmt, das Milieu wird nicht recht deutlich[4]. Gelegentlich ist die Fabel novellistisch zugespitzt[5]. Häufig begegnen wir bekannten Wandermotiven. Qaṣīr in der Zenobia-Sage ist der arabische Zopyrus; in Ḥanẓala

1 Ḍabba und seine Söhne, al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, *Amṯāl*, 4 f. — Saʿd- und Mālik-Tamīm, ebd. 10, 7 v. u.; 21, 7 v. u. ff. — Kinder des Saʿd- und des al-ʿAnbar-Tamīm, ebd. 23 ult. — Ṯaqīf, Bekrī 42 ff. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 59—61). — Namenserklärung und Stammeslegende geht auch bei den neuzeitlichen Beduinen Hand in Hand. Vgl. die Stammessage der Muntefik(q), von der Versionen z. B. in FRASER, *Travels in Koordistan, Mesopotamia &c.*, London 1848, I 363; II 95, und LONGRIGG, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, 78 vorliegen.

2 Z. B. Quḍāʿa, Bekrī 14, 18 (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 20 f.); vgl. FREYTAG, *Proverbia*, II S. 17 Nr 52 — ʿAbd al-Qais, Bekrī 56, 7 v. u. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 75); vgl. *Proverbia* II S. 105 Nr 72 — Tanūḫ, Bekrī 16 (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 22) — Ḥanīfa, Bekrī 54, 4 v. u. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 78). Die beiden letzten Erzählungen sind Namens-Ätiologien.

3 *Agh*[1]. XV 82 ff.; vgl. Ibn al-Aṯīr I 399.

4 Mit Ausnahme des häuslichen, das in einer Reihe von drastischen Sprichworterzählungen greifbar wird, z. B. *Amṯāl* 9, 8 v. u.; 22, 3 v. u.; 78, 1.

5 *Amṯāl* 49; 23 ult. ff.

und Scharīk[1] erkennt man Damon und Phintias wieder. Auch die Geschichten von der Brautwerbung des Laqīṭ ibn Zurāra[2] und von 'Adī ibn 'Amr, der, auf wunderbare Weise gezeugt, in seiner Jugend von den Djinnen entführt, die Königskrone von Ḥīra erwirbt[3] (ein typisches Königsmärchen), sind so kaum in Arabien gewachsen. Gelegentlich verraten Einzelheiten die fremde Herkunft von Erzählungen, z. B. das Vorkommen der „Menstruationshütte"[4].

Die Überlieferungsgeschichte dieser *aḫbār*-Erzählungen ist ganz undurchsichtig. In welcher Form sie im Volksmunde umgegangen sind, wissen wir nicht. Einige sind wohl erst von den Literatoren zu Ätiologien gestempelt worden. Auch sonst weist mancherlei auf Arbeit späterer Tradenten hin. Dagegen finden sich die eigentümliche Darstellung und die fremden Motive[5] auch außerhalb der ätiologischen Geschichten in der verwandten *aḫbār*-Überlieferung wieder.

Ihrer ganzen Art nach ist die Ätiologie und die ihr verwandte *aḫbār*-Überlieferung keine Geschichtsquelle, sie kommt allenfalls für Namen und für die äußersten Umrisse des Geschehens in Betracht; für die Kulturgeschichte Arabiens ist sie wegen des fremden Stoffes, den sie enthält, nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Einen gewissen Wert erhält sie freilich dadurch, daß sie im Gegensatz zu den *aijām* fast alle arabischen Stämme umfaßt und ziemlich weit rückwärts hinaufreicht.

Die *aijām al-'Arab*, von der übrigen *aḫbār*-Tradition durch Inhalt und Form deutlich geschieden[6], sind Berichte über Raub-

1 *Proverbia* II S. 118 Nr. 361.

2 *Amṯāl* 20; vgl. *Agh*[2]. XIX 130, 4 v. u. f.

3 *Amṯāl* 67 f.

4 *Amṯāl* 24, 19; vgl. auch die Hatra-Sage, NÖLDEKE, Ṭabarī-Übersetzung, 37 unten.

5 Hatra-Sage (Nisus und Scylla), vgl. NÖLDEKE, Ṭabarī-Übersetzung, 34 Anm. — Mutalammis-Sage (Urias-Brief). In der Wandersage der Ǧuhaina, Bekrī 24, 18 f. (=WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 34 f.) scheint das Märchen von den Goldameisen — über dieses vgl. W. ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, 108 — zu stecken.

6 Dem steht nicht entgegen, daß Ausschnitte aus den *aijām* als Sprichworterzählungen erscheinen können (z. B. die Rahmenerzählung zum Dāḥis-Krieg, der *Amṯāl* 26 ff. sogar die ganze anschließende Überlieferung folgt). Von den Überschriften lasse man sich nicht beirren; die Tage von al-Baradān oder 'Ain 'Ubāgh (bei Ibn al-Aṯīr I 370; 398) sind keine *aijām*-Erzählungen.

und Kriegszüge der vorislamischen Beduinen. Jeder „Tag" bildet eine in sich abgeschlossene Erzählung. Eine Chronologie fehlt, ebenso, wenigstens in der Regel, der Hinweis auf einen geschichtlichen Zusammenhang, in den die „Tage" etwa gehören. Für die Stoffwahl war keinesfalls die Bedeutung der Kampfhandlungen maßgebend — handelt doch die Mehrzahl der „Tage" von alltäglichen Raubzügen, eher die Teilnahme bestimmter Persönlichkeiten, z. B. der Mitglieder der angesehenen Schĕch-Familien des 6. und 7. Jahrhunderts, wie der Zurāra, Ǧa'far, Mirdās u. a. m., unter deren Nachkommen sich auch die Überlieferung der „Tage" forterbte[1]. Die *aijām* haben keine ausgesprochene Tendenz, vor allem fehlt jede Parteilichkeit zu Gunsten der einen oder anderen Seite. Wo die Tradition reich fließt, wie im *jaum* Schi'b Ǧabala, weiß sie von jedem bekannten Führer, dessen Teilnahme überhaupt denkbar war, etwas zu erzählen — aber durchaus nicht immer Schmeichelhaftes. Weiter ist ein gewisses juristisches Interesse fühlbar, das sich in eingehender Behandlung der oft verwickelten Fragen des Blut-Preises oder Ersatzes, der Zuweisung der Gefangenen und ihrer Lösung äußert. Als Geschichtsquelle sind die *aijām* mit Vorsicht zu benutzen. Man darf sich da nicht von dem reichen Detail und den eingeflochtenen Berichten von „Augenzeugen" blenden lassen. Solche Dinge gehören zur Erzählungsform, der im übrigen ein Schema mit bestimmten wiederkehrenden Episoden für die verschiedenen Stadien des „Tages" zugrunde liegt. Allerdings entnimmt dieses Schema in der Regel seine Elemente dem Leben der Wüste, und die Darstellung ist bis in die Sprache hinein betont realistisch; daher sind auch die *aijām* eine kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges.

Während sich die epischen und dramatischen Höhepunkte der *aijām* jeder historischen Beurteilung und Verwertung entziehen, sind die Angaben des Rahmens, wo dieser den Charakter eines militärischen Berichtes zeigt, durchaus verläßlich. Hierher gehört auch das reiche topographische Detail und die Genealogien, diese gerade, weil sie vielfach zu dem späteren Schema, wie es etwa WÜSTENFELD's Tabellen zugrunde liegt, nicht recht stimmen. Das Vertrauen in die *aijām* wird von der Überlieferungsgeschichte ge-

---

1) Vgl. z. B. *Naqā'iḍ* 227, 6 f.; 653, 16—226, 12ff. — *Agh*². XIII 130 ult.; 134, 20.

rechtfertigt. Die Texte geben, soweit sie schulmäßig von den Philologen tradiert wurden, alte Überlieferung treu wieder, die, wie Stoff, Form, Sprache und Geist beweisen, beduinischen Kreisen entstammt. Allerdings ist diese Überlieferung schmal. Sie führt in der Regel nur ein bis zwei Generationen über den Islam rückwärts, und sie umfaßt nur Mittel- und Ost-Arabien mit dem Ḥeǧāz bis zum Wādī'l-Qurā im Norden, ferner die 'Irāq-Grenze. Dagegen fehlt der historisch wichtige Norden und Nordwesten.

Diese Feststellungen bedürfen einer Einschränkung für eine bestimmte Gruppe von *aijām*-Erzählungen, zu denen z. B. die „Tage" des Basūs- und des Dāḥis-Krieges, und die des Sagenkreises der Ghaṭafān[1] gehören. Das Bild, das diese Erzählungen von den Zuständen Arabiens im 6. Jahrhundert geben, ist auffällig: wir hören von Gewaltherrschern, die sich ganze Völkerschaften unterwerfen (Zuhair ibn Ǧanāb, Kulaib, Zuhair ibn Ǧaḏīma), von jahrzehntelangen Kriegen, in denen ganze Stämme einander gegenübertreten. Das paßt ganz und gar nicht zu dem Bild, das wir sonst aus den *aijām*, insbesondere den gut überlieferten „Tagen" der Bakr und Tamīm, erhalten, und das durch die Berichte über die Zustände des modernen Arabiens[2] bestätigt wird: zu der stark beschränkten Stellung der Schēche, zu der Zerklüftung der Stämme, die niemals einheitlich auftreten[3], zu der Kriegstaktik, die sich in unbedeutenden Raubzügen erschöpft. Hinter dieser Diskrepanz steckt aber keine Wandlung der geschichtlichen Bedingungen. Sie ist das Ergebnis eines literaturgeschichtlichen Prozesses. Wir haben es mit einer jüngeren Schicht der Tradition zu tun, in der die Einzelerzählungen unter Zuhilfenahme romantischer Motive in einen Rahmen gebracht sind, und das historische Detail stark verwischt ist. Hinter den Herrschergestalten dieser Überlieferungsschicht darf man daher

---

1 *Agh*². X 8 ff.

2 Ihre Kenntnis hat bei der Stabilität der Kulturverhältnisse Arabiens einen unvergleichlich hohen Wert für die Geschichte des Landes.

3 Familien- und Interessen-Gemeinschaft deckt sich nur bei den kleinsten Gruppen. Bei größeren Einheiten, wie sie sich ad hoc bilden, sind in der Regel auch Teile fremder Stämme beteiligt. Die Stämme sind eben genealogische, aber keine politischen Einheiten. Es ist bezeichnend, daß der Riß zwischen den beiden Lagern, in die der Weltkrieg auch Arabien teilte, mitten durch die Stämme ging; so bei den 'Amārāt-Dahāmesche, einer 'Aneze-Gruppe (PHILBY I 256; 369). Bei den Neǧd-Schammar ging die Spaltung bis in die kleinsten Untergruppen (PHILBY I 255; 257 Anm. 1).

nicht mehr suchen als Beduinen-Schēche von einigem Ansehen. Wenn Kulaib als Fürst der Rabīʿa oder Zuhair b. Ǧaḏīma als „Herr" *rabb* der Hawāzin (*Agh*². X 11, 17) erscheint, so ist das eine Auswirkung des Motivs von der Hybris des Tyrannen, das hinter den Einleitungen zum Basūs-Krieg und zur Ghaṭafān-Sage steht.

Brauchbar sind in dieser Überlieferungs-Schicht allein die Reste der ursprünglichen *aijām*-Erzählungen. Diese sind im Basūs-Kreis freilich völlig vom Rahmenwerk überwuchert. Hier zeigt nur der „Tag" von Qiḍa (*Agh*². IV 142, 16) in dem topographischen Detail, in den genealogischen Angaben und dem Hauptmotiv Spuren typischen *aijām*-Charakters. Sonst bleibt nur Spreu von ein paar Orts- und Personen-Namen. Nimmt man dazu den *jaum* al-Kulāb I und den ungenannten „Tag", der der Sprichwort-Erzählung *Amṯāl* 58 f. zugrunde liegt, so ergibt sich als historischer Hintergrund des Basūs-Krieges eine Reihe von Raubzügen zwischen den Taghlib und den Ṯaʿlaba, einem Unterstamm der Bakr, die sich über einen längeren Zeitraum verteilen. Das kann man ja einen Krieg nennen, nur soll man darin nicht ein Ereignis von geschichtlicher Bedeutung sehen. Ebensowenig darf man die Kulaibsage historisch interpretieren und erst recht nicht die an sie geknüpften Phantasien der arabischen Gelehrten. Von einem Sieg Kulaib's an der Spitze der Rabīʿa oder gar der Maʿadd (Ibn al-Aṯīr I 382, 3 v. u.) weiß die echte Überlieferung nichts; denn der Bericht über den *jaum* Ḫazāz(ā) (*Naqā'iḍ* 1093 ff.) ist eine notorische Fälschung[1]. Es ist daher kein glücklicher Griff, wenn OLINDER in einer jüngst erschienenen Arbeit[2] (*The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār*, Dissertation, Lund 1927, S. 50) das Sinken der Macht des Kinda-Reiches unter ʿAmr al-Maqṣūr im Ausgang des 5. Jahrhunderts mit diesem angeblichen Sieg Kulaib's verknüpft. Auch sonst sind mir bei der Lektüre dieses Buches gelegentlich Bedenken gekommen, die ich hier äußern möchte, weil sie erlauben, die vorliegende Betrachtungsweise an einem konkreten Beispiel durchzuführen.

---

1 Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ in *ʿIqd* (Cairo 1316) III 76 Mitte, der mit Recht den Vers 68 der *Muʿallaqa* des ʿAmr b. Kulṯūm als den Ausgangspunkt dieser Fälschung hinstellt.

2 Sie wurde mir durch die Liebenswürdigkeit von Herrn Professor MITTWOCH zugänglich.

OLINDER's Arbeit[1] stellt einen außerordentlichen Fortschritt gegenüber den bisherigen Forschungen, etwa dem Artikel in der *EI*, dar. Er hat das weit verstreute und unübersichtliche arabische Material mit großem methodischen Geschick auf einige wenige Traditions-Gruppen reduziert und bis zu den letzten Autoritäten hinauf verfolgt.

Im Aufbau dieses Materials hält er sich im ganzen an das traditionelle Schema. Als Gründer der Dynastie sieht er Ḥuǧr Ākil al-murār an, von dem die Herrschaft auf seinen Sohn 'Amr al-Maqṣūr und auf seinen Enkel al-Ḥāriṯ ibn 'Amr übergeht. Dann folgen die Epigonen, des Ḥāriṯ Söhne, der jüngere Ḥuǧr und die feindlichen Brüder Schuraḥbīl und Salama, und endlich Imra'-alqais b. Ḥuǧr, der als heimatloser Flüchtling endet. Im einzelnen steht OLINDER der arabischen Tradition durchaus kritisch gegenüber und läßt im Grunde nur das gelten, was durch die spärlichen Zeugnisse der Byzantiner und Syrer gedeckt ist.

Die arabische Kinda-Tradition steht in der Tat auf sehr schwachen Füßen. *Aijām*-Bericht ist nur der Tag von Kulāb I, der Kampf zwischen Schuraḥbīl und Salama. Im übrigen gehört zu der Überlieferung eine ätiologische Geschichte, der sogenannte *jaum* al-Baradān, welche den älteren Ḥuǧr im Kampf mit einem Fürsten der Quḍā'a oder Ghassān zeigt und in der Erklärung seines Beinamens Ākil al-murār gipfelt. Ihr verwandt ist die Erzählung vom Tode des Ḥāriṯ. Ebenso zeigt die Sage vom letzten Kinditen, dem Dichter Imra'alqais, in der Darstellung und den Motiven den Charakter der ätiologischen *aḫbār*; sie ist eng mit Ausschnitten aus seinem Dīwān verknüpft. Auch der Bericht über den Tod seines Vaters Ḥuǧr, der diese Sage einleitet, beruft sich auf Verse des Imra'alqais und seines Gegners 'Abīd ibn al-Abraṣ. — Dazu kommen allerdings die Nachrichten über die Kinda-Herrschaft in der Mitte des 6. Jahrhunderts, welche in *aijām*-Texten wurzeln[2]. OLINDER hat diese Angaben, die in mancher Beziehung auch auf die Verhältnisse der älteren Zeit Licht werfen, absichtlich nur flüchtig gestreift, wiewohl diese späteren Kinditen durchaus als legitime Nach-

1 Leider hat der Druckfehlerteufel in dem schönen Buch schrecklich gehaust. Zwei wunderliche Übersetzungen von Versen (S. 44, 2; 89, 5) sind vielleicht erst bei der Übertragung ins Englische entstanden.

2 Z. B. *Naqā'iḍ* 420, 17 (*jaum* al-Farūq); ebd. 1079, 5 (*jaum* von Ḏū Naǧab); ebd. 656 (*jaum* Schi'b Ǧabala).

folger der früheren zu betrachten sind: sie waren Abkömmlinge von Ākil al-murār[1] und Erben seines Reiches in Mittel[2]- und Ost-Arabien, mit dessen Hauptstadt Haǧar sie einen wichtigen Handels- und Dattel-Exportplatz[3] in der Hand hatten.

Wenn Olinder diese jüngere Periode der Kinda-Herrschaft von der Behandlung ausschließt, so folgt er damit dem von Ibn al-Kalbī bestimmten traditionellen Aufriß der Kinda-Geschichte. Dieser Aufriß ist durchaus auf den Schlußakt hin angelegt, das Schicksal des Imra'alqais, seine Irrfahrten und seinen Tod in der Fremde. Er berücksichtigt nur die Reihe der direkten Vorfahren (vgl. oben S. 337) des Dichter-Prinzen. Er hat weder für Mu'āwija al-Ǧaun Interesse, der als Herr von Haǧar gewiß eine größere Rolle spielte als sein Bruder 'Amr al-Maqṣūr, der Urgroßvater des Dichters, noch für Salama und Schuraḥbīl, seine Oheime, und ihren Kampf um das Kinda-Erbe. Ebenso ignoriert er die Sprossen der Kinda-Dynastie, die mit ihm gleichzeitig oder jünger sind. Für die Sage war eben Imra'alqais mit seinem tragischen Ende der letzte Kindit. Wir sind aber über andere jüngere Kinditen ganz gut unterrichtet, über die Linie in Haǧar, die Nachkommen des Mu'āwija al-Ǧaun, durch arabische, über die direkten Vettern des Imra'alqais auch durch byzantinische Quellen: Ende der dreißiger Jahre des 6. Jahrhunderts verhandelten der Eingeborenenagent Nonnosus und sein Vater mehrfach im Auftrage von Byzanz mit Καΐσος, dem Fürsten der Χινδηνοί und Μααδηνοί, einem Nachkommen des 'Αρέθας. Dieser ließ sich schließlich bestimmen, die Herrschaft seinen Brüdern Ἄμβρος und Ἰεζίδος zu übergeben und nach Konstantinopel zu gehen; er übernahm dann die Verwaltung von Palästina. Man hat diesen Καΐσος gewöhnlich mit Imra'alqais identifiziert. Mit Recht wendet sich Olinder (S. 115 f.) aus sprachlichen (einem Imra'al-Qais würde 'Αμόρκεσος entsprechen) und sachlichen Gründen dagegen. Er will ihn vielmehr in Qais b. Salama b. al-Ḥāriṯ, einem Vetter des Imra'alqais, wiederfinden, der nach einer Notiz in Jāqūt II, 648 König Munḏir III. von al-Ḥīra († 554) in einem siegreichen Gefecht

1 *Naqā'iḍ* 656, 6.

2 Hier war ihr Stützpunkt Schu'abā im Westen des späteren Ḥimā Ḍarīje vgl. Karte *Northern Arabia* in *The Geographical Journal*, May 1922), *Agh*[2]. X 21, 21, wo sie sich noch bis in den Islam hielten, Jāqūt III 293, 20.

3 عِير هَجَرِيَّة „Dattelkarawane", *Naqā'iḍ* Nr. 59, 53!

auf al-Ḫawarnaq zurückwarf. Ich halte diese Identifizierung für richtig, wiewohl dieser Qais der arabischen Tradition sonst unbekannt ist. Sein Vater Salama ist der Sieger in der Schlacht von Kulāb (um 530), in der um die Herrschaft über die Reste des Kinda-Reiches gekämpft wird. Es scheint mir nicht auffällig, wenn wir bald darauf seinen Sohn als Herrscher des Kinda-Reiches finden. Die Angabe des Augenzeugen Nonnosus verdient hier den Vorzug vor der arabischen Tradition, in der Qais durch die romantische Figur des Imra'alqais verdrängt ist.

Es liegt im Charakter der arabischen Tradition, daß ihr Ertrag an historischen Daten gering bleibt. Weiterkommen ließe sich höchstens durch eine Untersuchung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse. Auf diese ist OLINDER nicht näher eingegangen; sie lagen auch nicht im Rahmen seiner Dissertation. Immerhin kommt seine Auffassung vom Wesen des Kinda-Reiches in gelegentlichen Bemerkungen zum Ausdruck. Er betrachtet es als ein Beduinenreich, eine Koalition der Ma'add unter Führung der Häupter des aus Südarabien eingewanderten Stammes Kinda (S. 32; 38; vgl. 47; 57; 71). Zunächst: einen Stamm Kinda hat es in Nord-Arabien nie gegeben. Es ist merkwürdig, daß OLINDER diesen Sachverhalt nicht erkannt hat, wiewohl er selbst (S. 37 f.) betont: „Die Überlieferungen sprechen ausschließlich von den Fürsten der Kinda". Die Dynastie hatte keinen Stamm hinter sich; daher sagt Abū 'Amr b. al-'Alā', wo er von den *bujūtāt*, den berühmten Schēch-Familien der Beduinen spricht, ausdrücklich: „Kinda zählte man nicht zu ihnen"[1]. Diese isolierte Stellung der Familie ist nicht auffällig. Sie findet sich ebenso bei den modernen Āl Sa'ūd und Āl Ṣabāḥ (in Kuwēt), den Abā l-Chēl und Āl Selīm in Berēde und 'Anēze (Qaṣīm) im 19. Jahrhundert und den zahlreichen „Emiren", deren Regierung die Wahhabiten im 18. Jahrhundert ein Ende bereiteten.

Überhaupt war der Staat der Kinda kein Beduinenreich. Sie konnten ihre Herrschaft so wenig auf die Stämme gründen wie die genannten neueren Dynastien. Staatliche Gebilde in Arabien sind zunächst Stadtstaaten. „The Nejd Emirate is a magnified oasis Sultanate" (*Handbook of Arabia* I 31). Die Stadt mit den umliegenden Siedelungen dient als militärischer Stützpunkt und als wirtschaftliche Basis. Die Seßhaften gestellen auch den Heerbann, dessen

[1] *Agh*². XVII 105, ult.

Kern die geworbene oder aus Sklaven bestehende Leibgarde des Fürsten bildet[1]; denn auf die Beduinen ist kein Verlaß, wo es sich nicht um ihre eigenes Interesse handelt[2]. Der Fürst versucht, die Beduinen, zunächst die benachbarten, die wirtschaftlich von der Stadt abhängen, durch Bündnisse zu gewinnen[3] oder zu unterwerfen, d. h. sie zur Steuerzahlung und Stellung von Hilfstruppen für den Heerbann zu zwingen. — Diese fügen sich, um den von dem Fürsten organisierten Raubzügen zu entgehen und einen gewissen Schutz gegen Ghazu's nicht unterworfener Stämme zu erhalten. Aber sie benutzen jede Gelegenheit, um sich ihrer Verpflichtungen zu entledigen oder, wenn es ihr Vorteil heischt, zu einem Nachbarstaat überzugehen.

In der einzig sichern, nämlich der *aijām*-Tradition über die Kinda finden sich wenigstens einige dieser für arabische Staatsbildungen charakteristischen Züge wieder[4]. Den Kern des Heeres bildet auch bei den Kinda die geworbene Leibgarde, die Ṣanā'iʿ, an deren Spitze Salama im *jaum* al-Kulāb erscheint, und die den „Tag" zu seinen Gunsten entschieden haben dürften. Und wenigstens die spätere Kinda-Herrschaft ist eigentlich ein Stadtkönigtum. So heißt es im *jaum* al-Farūq(ain): „siehe, dann kamen die B. Saʿd zu al-Ǧaun, der war der Fürst von Haǧar und ihr Fürst[5]". Ähnliche Verhältnisse müssen wir auch für das ältere Kinda-Reich voraussetzen. Haǧar war schon unter Ḥuǧr Ākil al-murār im Besitz der Kinda; er hatte es seinem Sohn Muʿāwija al-Ǧaun übergeben; seine eigene Residenz scheint im späteren Ḥimā Ḍarīja gelegen zu haben. Wenn die Tradition über sie schweigt, so besagt das nicht eben viel; wir haben keine *aijām*-Texte über diese Periode, und Städte verschwinden in Arabien rasch, wie das Beispiel von Tebūk in der Neuzeit[6] zeigt. Kulturland war dieser Teil von Neǧd jedenfalls bis ins spätere Mittelalter[7].

1 DOUGHTY II 33; PHILBY I 301.

2 Typisch ist dafür die Schlacht bei Ǧerāb 1915, wo die den Āl Saʿūd Heeresfolge leistenden ʿAǧmān sein Lager plündern, als sie die Schlacht für ihn verloren glauben, PHILBY I 385.

3 Z. B. in Kuwēt, s. *Handbook of Arabia* I 289. Im vorislamischen Mekka übernahmen die regierenden großen Familien diese Rolle des Fürsten.

4 Außerhalb der *aijām*-Tradition heißt es immerhin: „Und al-Ḥāriṯ herrschte vierzig Jahre über Seßhafte und Beduinen" (*Mufaḍḍalījāt* 429, 8).

5 *Naqā'iḍ* 420 pu.

6 MORITZ, *Arabien*, 30.

7 MORITZ, *Arabien*, 55.

Die feste Stütze der Kinda unter den Beduinen waren die Bakr, oder genauer die T̠aʿlaba, wie OLINDER richtig gesehen hat; sie waren mit der Dynastie verschwägert. Die arabische Tradition betrachtet auch andere Stämme als den Kinda ständig unterworfen. Ihr zufolge setzte al-Ḥārit̠ seine Söhne über folgende Beduinenstämme: Ḥuǧr über Kināna und Asad, Maʿdīkarib über Qais ʿAilān, Schuraḥbīl über Bakr und ar-Ribāb, Salama über die B. Taghlib. In einige Gruppen der Tamīm-Stämme Zaid Manāt und Ḥanẓala teilten sich die beiden Brüder. Diese Nachricht ist jedoch nicht ursprüngliche Überlieferung, sondern gelehrte Deutung. Ihre Ausgangspunkte sind die *aijām*-Erzählung über Kulāb und der Bericht vom Tode des Ḥuǧr. Die Zuweisung der Asad und Kināna an Ḥuǧr deckt sich mit der Rolle, welche die beiden Stämme vor seiner Ermordung spielen. Und die Verteilung der Stämme unter Schuraḥbīl und Salama entspricht genau der Zusammensetzung der Heere der beiden Brüder in der Schlacht von Kulāb[1]. Die arabische Tradition hat also aus diesen einmaligen Konstellationen auf ein dauerndes politisches Verhältnis geschlossen. Ich glaube nicht, daß sie damit recht hat. Ein Beduinenstamm ist kein Faktor, mit dem man über den Tag hinaus rechnen kann. Das zeigt die Geschichte der Reiche von Ḥājil und Rijāḍ in den letzten 50 Jahren zur Genüge.

---

1 Die summarische Zuweisung von Qais ʿAilān an Maʿdīkarib wird eine gelehrte Ergänzung sein. Qais ʿAilān — eine weit verzweigte genealogische Gruppe, zu der ein großer Teil der mittelarabischen Stämme gehörte — tritt als politische Einheit erst in der Umaijaden-Zeit auf.

STREIFZÜGE DURCH DAS MAGHRIBINISCHE RECHT.

VON

EDGAR PRÖBSTER (Neustadt Orla).

Das staatsbildende Prinzip des Mittelalters: die Stammessolidarität (*ʿaṣabīja*) und die Überordnung eines Stammes über die andern hat in Nordafrika nur unvollkommene Staatsgebilde geschaffen. Die bevorrechtigten *maḫzen*-Stämme, mit deren Hilfe die jeweils herrschenden Dynastien die *raʿīja*-Stämme beherrschten, haben nur solange eine größere Aktionskraft, als der religiöse Anstrich der Dynastie, die sogenannte *ṣibġa dīnīja* Ibn Ḫaldūn's, vorhält. Mit deren Verschwinden fallen die Stämme in den Aggregatzustand ihrer arabisch-berberischen Anarchie zurück, und es tritt neben das *bilād el-maḫzen* ein mehr oder weniger ausgedehntes *bilād es-sība*, in dem sich die *ǧamāʿāt* der Stämme an die Stelle der Regierung setzen und die mohammedanische Rechtsordnung nicht mehr vom *maḫzen* aufrecht erhalten wird. Für deren Aufrechterhaltung ist aber das Vorhandensein (*wuǧūd*) des *maḫzen* Voraussetzung. *Al-ḥuqūq tuʿṭā wa tuʾaddā bi-wuǧūd maulānā* heißt es in den stereotypen Antworten des *maḫzen* auf Reklamationsanfragen. Im *bilād es-sība* aber ist kein *maḫzen* vorhanden (*mauǧūd*); in ihm besteht entweder *qillat el-aḥkām*, oder es ist ein *balad ġair maʾmūn lā taǧrī fīhi-l-aḥkām* oder *lā tanāluhu-l-aḥkām*.

Das *bilād es-sība*, dessen berberische Gebiete von der französischen Protektoratsregierung z. T. eine gewisse Sonderstellung erhalten haben, ist keine vorübergehende Verfallerscheinung der marokkanischen ʿAlawiden-Dynastie unserer Tage. Es hat in der Geschichte der inneren Wirren des Maghrib fast immer eine wichtige Rolle gespielt, und es fehlt nicht an *nawāzil* und *aǧwiba* der Muftīs, die sich mit den dadurch aufgeworfenen Rechtsfragen beschäftigen. In dem von E. AMAR in Band 12 und 13 der *Archives marocaines* veröffentlichten Auszug aus dem *Miʿjār* el-Wanšarīsī's wird eine im

Jahre 796/1394 an den Šēḫ Ibn ʿArafa (1310—1400) gerichtete Anfrage des Imām Abu-l-ʿAbbās Aḥmed bezüglich der Beduinen im Maġrib el-ausaṭ, der Benī ʿĀmir, der Saʿīd Riāḥ, ed-Dailam und Suaid (von den Benī Hilāl), mitgeteilt, deren hier interessierende Stelle von AMAR so übersetzt wird: „La justice du Sultan ou de ses lieutenants ne peut les atteindre. Bien mieux, le Sultan est trop faible pour leur tenir tête, à plus forte raison pour les repousser. Au contraire, il est obligé d'user des ménagements envers eux, en leur faisant des dons et en leur abandonnant une partie du territoire, où ils substituent leurs gouverneurs à ceux du Sultan, qui cessent d'y percevoir les impôts et d'y rendre la justice" Bd. 12, 295/6. In der Anfrage, die auch in den letzten, 11. Band des 1328 in Fes lithographierten *Miʿjār el-ǧadīd el-ǧāmiʿ el-muʿrib ʿan fatāwī el-mutaʾaḫ-ḫirīn min ʿulamāʾ el-maġrib* des Abū ʿIsā el-Mehdī el-Wezzānī Aufnahme gefunden hat, wird unter Bezugnahme auf Aussprüche mālikitischer Autoritäten, insbesondere auf Mālik's „جهادهم احبّ الىّ من جهاد الروم", weiter mitgeteilt, daß gegen die wegelagernden Beduinen der Ǧihād erklärt und ihnen eine blutige Niederlage beigebracht wurde, was bei allen Gelehrten des Landes Mißfallen erregt habe. Ibn ʿArafa's Antwort beschränkte sich auf die Erklärung, daß eine Wiederholung der Zitate nicht nötig sei. Ausführlicher sind 6 marokkanische Fetwas (a. a. O. 271—275), die 1062/1651 eingeholt wurden. In ihnen werden die wegelagernden, bewaffneten, unbotmäßigen Beduinenstämme als *muḥāribīn*, Räuber, im technischen Sinne (*fī ʿorf el-fuqahāʾ*) und ihre Niederwerfung und Bestrafung als notwendig bezeichnet.

Die Stellungnahme der Muftīs ist verschieden, je nachdem es sich um Verwaltungs- oder Rechtsfragen handelt. Ibn Abī Zaid († 1399) und Abū ʿImrān († 1389) halten die Steuerverweigerung von Leuten, die dazu in der Lage sind, nicht für verwerflich (*Arch. maroc.* Bd. 13, 202). Man läßt sogar von dem Betrage der *zakāt* abziehen, was Beduinen — oder der Sultan — dem Steuerpflichtigen weggenommen haben (Bd. 12, 127 u. 132). Dagegen kann dem *ḥāḍin*, der in Fes wohnt, ebensowenig zugemutet werden, die Überwachung der seiner Obhut anvertrauten Waisen (*ḥiḍāna*) bei deren Verwandten (*aulijāʾ*) an einem Orte des *bilād es-sība* vorzunehmen, wie der Ehefrau die Reise mit ihrem Mann durch unsicheres Gebiet (s. *Aǧwiba* des Moḥammad et-Tāudī b. eṭ-Ṭālib b. Sōda 14, Zl. 17 u. 4ff.). Die *ḥijāza*, die longa possessio, hat im *bilād es-sība* keine

Rechtsfolgen (s. *el-Mi'jār el-ğadīd* IX 366, 10). S. 26 behandelt b. Sōda eine der typischen *nawāzil* des *ġaṣb*. Es heißt da: „Ein Mann bepflanzte das Land anderer Leute rechtswidrig (*ẓulman*) und eigenmächtig (*ta'addijan*). Sie konnten ihn nicht hindern, weil ihn der Arm des Gesetzes nicht erreichte. Kann man bei seiner Vertreibung vom Lande zu ihm sagen: Reiße deine Pflanzung (*ġars*) heraus! Oder hat ihm der Grundeigentümer den Taxwert (*qīma*), den die Pflanzung in herausgerissenem Zustand hat, zu ersetzen? Antwort: Der Mann ist ein *ġāṣib*; denn er hat eigenmächtig gepflanzt ohne die Ermächtigung der Berechtigten, die ihn wegen der erwähnten Unbotmäßigkeit und Ohnmacht des Rechts weder hindern noch abwehren konnten. Ihm steht nur der Taxwert seiner Pflanzung als einer herausgerissenen Pflanzung zu, wenn der Eigentümer es will. Er kann ihm aber auch befehlen, die Pflanzung herauszureißen. Es heißt in der *Mudauwana*: Mālik sagte: 'Wenn jemand ein Stück Land usurpiert und darauf eine Pflanzung gepflanzt oder ein Haus gebaut hat, und dann verlangt der Eigentümer die Herausgabe (*istaḥaqqa*): dann wird zu dem Usurpator gesagt: Reiße die Wurzeln heraus und den Bau weg, wenn du davon einen Nutzen hast[1], — es sei denn, daß ihm der Grundeigentümer den Taxwert des Baus und der Wurzeln im weg- bezw. herausgerissenen Zustand geben will[2]'. Das steht ihm zu". —

1 Text *manfa'a*, das später die technische Bedeutung einer eigentumsähnlichen Berechtigung (dominium utile) des gutgläubigen Besitzers an der Pflanzung und den Bauten erhielt, die er auf fremdem Grund und Boden — *milk-*, *ḥubus-* oder *bait el-māl-*Land — schuf.

2 Das Zitat findet sich *Mudauwana el-kubrā*, *ğuz'* XIV 74 und lautet dort weiter: „Wenn der Usurpator aber davon keinen Nutzen hat, dann darf er nichts heraus- oder wegreißen. Ein solcher Nutzen liegt nicht vor, wenn er auf dem betreffenden Grund und Boden einen Graben zu einer Wasserstelle gegraben oder mit Erde einen Graben gestaut oder Getreidekeller ausgehoben hat. Dann steht ihm davon nichts zu; denn er kann es nicht mitnehmen".

Der gutgläubige Schöpfer einer Pflanzung oder eines Baues auf fremdem Boden ist günstiger gestellt. Hat einer der Inhaber eines ungeteilten (*mušā'*) Grundstücks nach Vornahme der Teilung auf seinem Stück eine Anlage (*'imāra*) oder Baulichkeit errichtet, so kann er, wenn er dies Stück einem Dritten als wirklichem Eigentümer herausgeben soll, von diesem Erstattung des Taxwerts seiner Anlage oder seines Baus verlangen oder das Grundstück durch Zahlung des Taxwerts des unbebauten Bodens (*barāḥan*) erwerben; denn er ist = *'alā wağh eš-šubha* d. h. er hat die Vermutung der Gutgläubigkeit für sich (a. a. O. 214, Zl. 2—15). Das gleiche Recht hat der Käufer, der das von ihm bebaute Grundstück

Strittig ist, wem die Früchte gehören, die zur Zeit der Besitzentsetzung des *ġāṣib* gerade anstehen (s. E. AMAR a. a. O. Bd. 13, S. 198). Grundsätzlich gehören sie dem gutgläubigen Besitzer.

Die Ausübung des wechselseitigen Retorsionsrechts, *kifāf*, unter Angehörigen unbotmäßiger Stämme gilt dagegen nicht als *ġaṣb* und *ta'addin*. Es besteht darin, daß jemand, dem im Gebiete eines fremden Stammes ein Vermögensschaden zugefügt wurde, sich selbst Genugtuung verschafft. „Er kehrt in seinen Stamm zurück und wartet ab, bis sich da ein Verwandter oder Stammesgenosse des Täters einfindet, der stark genug ist, um sich am Täter oder dessen Verwandten schadlos zu halten. Dem nimmt er weg, was ihm weggenommen wurde, und überläßt es ihm, sich bei dem Täter Genugtuung zu verschaffen. Danach verfährt die Praxis" (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 120, 6ff.). El-Wezzānī zitiert aus dem *'Amal el-Fāsī* den Vers: ولا يواخذ بذنب الغير ★ الا اذا سُدّت به الذريعه d. i. Niemand haftet für das Vergehen des andern, es sei denn, daß dadurch dem größeren Übel, im vorliegenden Falle der Stammesfehde, vorgebeugt wird.

---

vom nicht oder nicht allein berechtigten Eigentümer erworben hat, gegenüber dem Herausgabeanspruch des wirklichen Eigentümers oder der Geltendmachung des Vorkaufsrechts (*šuf'a*) durch einen Miteigentümer. Wegen der nochmaligen Zahlung des Grundstückswerts hat er ein Rückgriffsrecht (*marğa'*) gegen seinen Verkäufer. Kommt zwischen dem Käufer und dem *mustaḥiqq* bzw. dem *šafi'* eine Einigung nicht zustande, so entsteht ein Gesellschaftsverhältnis, an dem der Käufer mit dem Wert seiner Anlage, der Eigentümer mit dem Wert des Grund und Bodens teilnimmt (a. a. O. S. 75—77).

Hat der Eigentümer eines Gartengrundstücks (*'arṣa*) jemandem die Erlaubnis gegeben, darauf einen Bau (*naqḍ*) zu errichten und dort ohne Bestimmung der Zeitdauer zu wohnen, so kann er ihn nicht nach Vollendung des Baus heraussetzen, sondern erst nach Ablauf einer der Höhe der Baukosten entsprechenden Wohnzeit. Der Grundeigentümer, nicht der Hersteller des Baus kann wählen (*muḫaijar*), ob er die Kosten der Herstellung übernehmen oder den Hersteller zum Wegreißen auffordern will. Das gleiche Wahlrecht steht ihm zu, wenn er von zwei Teilhabern, die den Bau gemeinschaftlich hergestellt haben, den einen heraussetzen will, und wenn der Bau teilbar ist. Bei Unteilbarkeit des Baus verständigen sich die Teilhaber über den Wert des Anteils des Auszüglers. Bei dessen Verkauf hat der andere Teilhaber ein Vorkaufsrecht (a. a. O. S. 219, 13 bis 220, 16).

Das ist der Anhalt, an den der *'orf* der *manfa'a*-Rechte von den maghribinischen Muftīs, den echten Abkömmlingen der von JUVENAL (*Saturae* VII 143/4) die nutricula causidicorum genannten Africa, angeknüpft wird. Wegen der Entwickelung bis Wanšarīsī s. E. AMAR a. a. O. Bd. 13, S. 293—303.

El-Māwerdī berichtet in seinen *Aḥkām es-sulṭānīja* (ed. M. ENGER, Bonn 1853, S. 133), daß aus Anlaß der Schädigung eines Jemeniten in Mekka noch vor dem Auftreten des Propheten die Häuptlinge der Unterabteilungen von Quraiš über das ردّ المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم eine Verständigung getroffen hätten. Auch im Maġrib hat sich dies Bedürfnis fühlbar gemacht. Aus ihm entstand die Institution des *moḥakkam*. Mit ihr beschäftigt sich die nachstehende *nāzila* in Ibn Sōda's *Aǧwiba* (S. 118, 22), die auch in den *Mi'jār el-ǧadīd* Bd. IX 108, 19ff. aufgenommen wurde. Sie lautet:

(وسُئِل) عن قرى لا قاضى بها وفيها محكَّمون يترافع لمن وقع عليه التراضى منهم فهل يكون حكم الترافع لهم كالقضات(!) فينبغى الترافع للمتحد بالبلد ويكون القول للطالب مع التعدّد كما اذا تعدّدوا بمجلس واستووا قربا وبهذا افتى بعض شيوخنا او لا يكون حكمهم كالقضات لان التحكيم انما يكون بالتراضى كما هو معروف وعليه فما الحكم عند التنازع فيمن يقع عنده الترافع مع اتحاد من يصح تحكيمه بالبلد او خارجه او تعدده فأفيدونا في ذلك بنص جلىّ (فاجاب) واما مسئلة التحكيم فلا شكّ ان امر المحكّم اضعف من القاضى لما تقرّر من الخلاف فى الرجوع عنه بعد التراضى ففى ابن عرفة رجوع احدهما بعد حكمه لغو ابن رشد اتفاقا وقبله فيه طرق وذكرها ولاكن حيث لم يكن فى البلد ولا امكن وليس ثمه الا المحكّمون تعين للضرورة إلحاقهم بحكم القضات.

Frage: „Wenn es in Ortschaften keinen Qāḍī, wohl aber Moḥakkamīn gibt, von denen man bei dem Klage führt, auf den man sich geeinigt hat, ist dann die Entscheidung des bei ihnen angebrachten Streits der der Qāḍīs gleich? Wenn es nur einen [Schiedsrichter] gibt, ist dann bei ihm die Anbringung des Streits erforderlich? Gibt es mehrere, gilt dann bei gleicher Nähe die Ansicht des Klägers (*eṭ-ṭālib* = *ṭālib el-ḥaqq*) wie im Gerichtssaal, wenn es dort mehrere (Qāḍīs) gibt? So äußert sich einer unserer Šechs gutachtlich. Oder ist ihre Entscheidung nicht gleich der der Qāḍīs, weil die Bestellung zum Schiedsrichter bekanntlich nur im gegenseitigen Einverständnis erfolgt? Wie ist zu entscheiden, wenn über den, bei dem Klage geführt werden soll, Streit besteht, und wenn es im Lande oder außerhalb nur einen ordentlichen Schiedsrichter oder mehrere gibt? Teilt uns einen klaren Text mit!" — Antwort: „Es besteht

kein Zweifel, daß die Stellung der Moḥakkamīn schwächer ist als die der Qāḍīs wegen der bestehenden Meinungsverschiedenheit bezüglich der [Zulässigkeit] des Widerrufs nach [dem Zustandekommen] des Schiedsvertrags. Nach Ibn 'Arafa [† 1400] ist die [Zulassung] des Rücktritts nach dem Schiedsspruch ein Flüchtigkeitsfehler. Nach Ibn Rušd [† 1126] besteht darüber Einigkeit, daß er vor dem Schiedsspruch zulässig ist. Es gab darüber [verschiedene] Lehrmeinungen, die er erwähnt hat. Da sich indes in dem Lande überhaupt nur Moḥakkamīn finden, ist es mit Rücksicht auf die Notwendigkeit angezeigt, sie an das Regime der Qāḍīs anzuhängen (d. h. sie nach Analogie der Qāḍīs zu behandeln[1])".

Nach der *Mudauwana* (XII, 146, 23) ist die Bestellung eines Schiedsrichters durch die Streitteile zulässig; der Qāḍī hat seine Entscheidung (*qaḍā'*) zu vollstrecken (*jumḍī*) und darf sie nur zurückweisen, wenn sie offenbar ungerecht ist. Sīdī Ḫalīl's *Moḫtaṣar*[2], den Ibn Sọda als den *matn* schlechthin bezeichnet, läßt den Schiedsspruch bei Vermögensstreitigkeiten und Körperverletzungen zu (VII 145, 8). Er ist dagegen nicht zulässig, wenn es sich um Vermögensfragen der Waisen, um die Verhängung der *ḥadd*-Strafen, um die Regelung des *qiṣāṣ* wegen Totschlags, um *ṭalāq*, *li'ān*, *nasab*, *walā'*, *'itq*, ferner um Vermächtnis (*waṣīja*), um die Stiftung für die Nachkommen (*ḥubus mu'aqqib*), die Mündigkeitserklärung des Minderjährigen (*taršīd*), die Entmündigung (*tasfīh*) und um den Abwesenden[3] betreffende Fragen handelt. 'Adawī meint, daß auch der *ta'dīl* und der *taǧrīḥ*, die Prüfung und Unbescholtenheits- bzw. Bescholtenheitserklärung des Zeugen, hierher gehöre (zu VII 138, Z. 3). Im *Kitāb el-'Amalījāt el-'āmma* (Tunis 1290) des Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Abi-l-Qāsem b. Moḥammed b. 'Abd el-Ǧelīl es-Siǧilmāsī S. 403, 10 wird auch das *tasǧīl*, der Feststellungsvermerk unter Urkunde und Urteil, hierher gerechnet. Zur Begründung jener in Band VII 145, 19ff .und V 299, 10ff. des *Moḫtaṣar* entwickelten Unterscheidung wird angeführt, daß der Schiedsrichter nur darüber entscheiden könne, was beide Streitteile allein

1 Zum Ausdruck vgl. . . . حُكْمُهُ حُكْمُ „er ist so zu beurteilen wie", s. *Aǧwiba* 38, 21; en-Nāṣirī, *Kitāb el-Istiqṣā'* IV 266, 27 u. a.

2 Ich zitiere nach el-Ḫarašī's Kommentar mit der Glosse des 'Adawī, gedruckt Būlāq 1317.

3 Den *ǧā'ib* d. i. den Abwesenden, dessen Wohnort bekannt ist, zum Unterschied von dem Verschollenen (*mafqūd*); s. a. a. O. IV 149.

angehe. Bei den oben genannten Materien aber handele es sich teils um göttliches, teils um menschliches Recht Dritter, z. B. beim *li'ān* um die Frage der Abstammung der Kinder. Ebenso der *Mi'jār el-ğadīd* Bd. IX 55, 6. Indes wird die Entscheidung des Moḥakkam auch über diese Fragen vollzogen (*jamḍī*), wenn sie dem Gesetz gemäß (*ṣawāb*) ist. Hat er aber eine *ḥadd*-Strafe oder die Vergeltung wegen Totschlags vollstreckt, so wird er in Ordnungsstrafe genommen (*ju'addab*), weil er in die Vollstreckungsbefugnisse des Imām eingegriffen hat[1]. Seine Stellung ähnelt der des Ḫalīfa, den der Qāḍī, wenn es seine Bestallungsurkunde (*'aqd et-tawlija*) oder der *'orf* zuläßt, in einer entfernten Gegend seines Bezirks bestellt (*istaḫlafa*), manchmal mit der ausdrücklichen Beschränkung auf das *faṣl ed-da'āwī*. Nur werden dessen Entscheidungen vom Qāḍī, der ihn bestellt hat, ausgeführt (VII 143, 20).

Dem Anfragenden hat anscheinend die Formel Sīdī Ḫalīl's (VII 145, 2) vorgeschwebt: والقول للطالب ثم من سبق رسوله والا اقرع, die el-Ḫarašī so erklärt: Wenn von den beiden Parteien die eine bei diesem, die andere bei jenem Qāḍī klagen will, dann gibt die Ansicht des Klägers den Ausschlag. Sind beide Parteien gleichzeitig Kläger, so ist der Qāḍī zuständig, dessen Bote zuerst beim Gegner eintrifft. Anderenfalls wird gelost.

Zum Schiedsrichter kann bestellt werden: der im Vollbesitz seiner Geisteskräfte befindliche Volljährige (*bāliġ mumaijiz*), der weder ungläubig noch blöde[2] ist, und gegen den kein Ablehnungsgrund wegen Gegnerschaft vorliegt. Ob die Einigung der Streitteile über die Bestellung des Schiedsrichters bis zur Fällung des Schiedsspruchs vorhalten müsse, oder ob der einen oder beiden Parteien vorher ein Rücktrittsrecht zustehe, darüber sind nach Sīdī Ḫalīl (VII 151, 9) die Meinungen geteilt. El-Ḫarašī hält die Fortdauer für notwendig; denn er sagt, bezüglich des Qāḍī sei sie nicht erforderlich, weil das Richteramt die Bekanntgabe der Entscheidung des Šar' im Wege des Zwangs sei, während die Bestellung zum Schieds-

---

1 *el-Moḫtaṣar* VII 146, 5: *li-iftijātihī 'alā-l-'imām fi-l-istīfā'*.

2 Die *ğahl* des Mohakkam *ğāhil* ist von anderer Art als die des Qāḍī *ğāhil*. Der Schiedsspruch jenes wird nicht zugelassen, auch wenn er 'Ulamā' zu Rate gezogen hat, während das nach Befragung der 'Ulamā' zustandegekommene Urteil des Qāḍī *ğāhil* d. i. des *muqallid* nach Überprüfung (*ta'aqqub*) vollstreckt wird. Indes gibt es auch den *ğāhil*, der vom Qāḍī-Amt ausgeschlossen ist (VII, 141, 9).

richter auf der Wahl der Parteien beruhe. Jedenfalls besteht darüber Einigkeit, daß nach der Fällung des Schiedsspruchs, bzw. nach dessen Vollstreckbarkeitserklärung (Saḥnūn) ein Rücktritt der Parteien ausgeschlossen ist; vgl. *el-Mi'jār el-ǧadīd* IX 70, 18ff. Der Rücktritt ist also vorher zulässig, s. a. a. O. IX 90—93 und die auf das *Durr en-naṯīr* gestützte Entscheidung des Tribunal Viziriel vom 12. V. 1917 in L. MILLIOT, *Recueil de Jurisprudence Chérifienne* 1920, Bd. I, 180. Es fehlt auch nicht an Parallelen zwischen Qāḍī und Moḥakkam. Dieser darf eben so wenig wie jener nach seiner Absetzung ein Zeugnis über seine Entscheidung ablegen. Der Moḥakkam ist mit dem Augenblick der Erledigung der Angelegenheit seines Amts enthoben (*el-Mi'jār el-ǧadīd* IX 26, 11; *el-Moḫtaṣar* VII 144, 17). Gegen den Ḥākim, wie gegen den Moḥakkam, die eine Entscheidung fällen, obwohl sie wissen, daß das Zeugnis, auf das sie sich stützen, falsch ist, besteht ein Anspruch auf Vergeltung (VII 222, 30 und 'Adawī ebenda, Z. 27). Die wichtigste Analogie ist aber die, die Ibn Sōda am Schlusse seines Gutachtens betreffs der Ortschaften ohne Qāḍī aufgestellt hat. Man kann damit vergleichen das Recht, sich an die *ǧamā'at el-muslimīn* zu wenden, das der *zauǧat el-mafqūd*, die sich vergeblich an Qāḍī, Wālī und Wālī el-mā' gewandt hat, ebenso zusteht, wie dem *ḥālif*, der geschworen hat, eine Schuld binnen einer bestimmten Frist zu zahlen, und weder den Gläubiger noch dessen Vertreter noch einen gerechten Ḥākim findet (a. a. O. III 84 und IV 149).

Die Hauptschwierigkeit, auf die die Verwendung des Moḥakkam als Qāḍī-Ersatz stößt, besteht darin, daß der Moḥakkam von der obsiegenden Partei, der Qāḍī aus dem *bait el-māl* zu bezahlen ist. Diese Schwierigkeit wird dadurch umgangen, daß die Stammes-Ǧamā'a von sich aus jemand als Schlichter bestellt und dessen Unterhaltskosten auf die Stammesgenossen umlegt. Die Entscheidungen eines solchen Moḥakkam sind — mangels eines vom Sultan ernannten Qāḍīs — gültig und werden wie die Entscheidungen eines Qāḍī behandelt (*el-Mi'jār el-ǧadīd* IX 36, 10—37, 8). Das Gleiche gilt von der Entscheidung des Qāḍī, den der *qā'id el-balad* bestellt hat (a. a. O. 55, 8ff.). „Wer nicht vom Imām bestellt ist, obwohl er einem Imām gehorcht und dessen Bestallung unschwer einholen kann, der hat — nach Abu-l-Faḍl 'Ijāḍ b. Mūsā † 544/1149 — nur über das zu entscheiden, worüber sich die Parteien vor ihm einigten und ihn zum Schiedsrichter machten, solange sie nicht wegen eines

Zwistes vor der Vollstreckung widerriefen". El-Wazzānī bemerkt dazu: „Wen der Imām nicht bestellt hat, obwohl er vorhanden ist, der hat die Zuständigkeit eines Moḥakkam, nicht die eines Qāḍīs". Er beruft sich auf el-Māwerdī (a. a. O. 128, 8): „Wenn die Bewohner eines Gebiets, in dem sich kein Qāḍī findet, einen Qāḍī für sich bestellen, so ist dessen Bestellung ungültig, wenn der Imām vorhanden ist. Sie hat aber Gültigkeit, und seine Entscheidungen werden vollstreckt, wenn der Imām fehlt (*mafqūd*). Kommt aber ein Imām dann wieder zur Macht, dann besteht nur mit seiner Erlaubnis die Zuständigkeit des Qāḍī weiter. Aber es wird nicht aufgehoben, was er vorher entschieden hatte".

Aus Rücksichten auf die *ḍarūra* hat man die Anforderungen nicht nur an den Rechtsprechenden, sondern auch an die Urkundspersonen (*'udūl*) herabsetzen müssen. So hat Ibn Sōda in einem Falle, wo der Mann mit seiner Frau die Ehe vollzogen und vier Monate lang zusammen gelebt hatte, den von den Verwandten der Frau angetretenen Beweis, daß der eine der beiden berufsmäßigen Zeugen des Ehevertrags seine Eidespflicht wiederholt verletzt habe, nicht als Grund für die Ungültigkeitserklärung der Ehe angesehen. Er sagt (S. 12): „Der Anbringer hat erwähnt, daß der *šāhid*, dem das wiederholte Schwören und Nichthalten des Enthaltsamkeitseids (*ḥalaf bil-ḥarām wa-ḥaniṯ*) vorgeworfen wird, derjenige ist, dem mit einem andern die Pflicht (*farḍ*) obliegt, über ihre Eheschließungen und sonstigen Rechtsgeschäfte Zeugnis abzulegen, und daß sich in ihrem Orte (*rab'*, auch Teilstamm — *firqa* —) kein anderer finde[1]). Ibn 'Abdel-Ġafūr (7. Jhdt. d. Fl.) sagte im *Istiġnā'*: 'Wenn es im Lande keine *'udūl* gibt, dann begnügt man sich mit dem Bestmöglichen und mit dem, was man für diesen Zweck bestellt hat, bis sich ein besserer findet[2]. Mit der frischen Bescholtenheit wird nichts gegen das Vorhandensein der Unbescholtenheit in der Vergangenheit bewiesen, wo das Zeugnis Gültigkeit hatte und beglaubigt wurde, ganz abgesehen davon, daß im vorliegenden Falle das Bekanntsein der Eheschließung zusammen

---

1 Auf dem Lande fungieren der Imām und andere Angestellte der Moschee (*mulāzimīn*) als *'udūl*.

2 يكتفى بالأمثل وما قدموه لذلك حتى كان عندهم أمثل; vgl. die analoge Bestimmung betr. den Durchschnittsqāḍī: والا فامثل مقلّد, *Moḫtaṣar* VII 139, 13.

mit dem Zeitablauf genügt'. Der Sohn des Verfassers der *Toḥfa*[1]) sagt: Im *kalām* der alten Meister (*mutaqaddimīn*) habe man nicht gewußt, daß bei der Eheschließung die Absicht hauptsächlich auf die Bekanntmachung (der Ehe) gerichtet sein müsse[2]). Daher sagte IBN ŠĀSS († 1286 n. Chr.) in seinen *Ǧawāhir*: 'Die Eheschließungen der Alten fanden nicht mit *šahāda* statt. Der Zweck des *išhād* (der Zuziehung von Zeugen) ist die öffentliche Bekanntmachung der Eheschließung, damit sie von der geheimen Ehe[3]), der Unzucht, unterschieden werde. Der *išhād* wurde nur eingeführt, um die unter Ehegatten mögliche Meinungsverschiedenheit zu beheben und ihre Rechte festzustellen; und es verhält sich damit wie mit den anderen Rechten: die Beurkundung bei ihnen ist keine Šarṭ-Bedingung[4]). Danach wurden die Eheschließungen der Ṣaḥāba vollzogen; sie fanden nie mit Beurkundung statt'. Man braucht sich in Fällen wie dem vorliegenden nicht wegen [des Geredes] der Masse zu beunruhigen; denn es ist höchst wahrscheinlich, daß er nur von Satanen mit Hilfe der Kommentare des *Moḫtaṣar* (Text: *matn*) aufgeworfen wurde".

Dem Schiedsspruch des Moḥakkam fehlt, was wir formelle und materielle Rechtskraft nennen. Aber mit dem Urteil des Qāḍī ist es nicht viel besser bestellt. Für uns besagt der Satz: res judicata jus facit inter partes, daß das formell rechtskräftige Urteil das Rechtsverhältnis unter den Parteien in der strittigen Sache dauernd und endgültig regelt. Den mālikitischen Juristen ist ein analoger Rechtssatz nicht unbekannt: حكم الحاكم يرفع الخلاف d. i. das Urteil des Richters behebt die Streitigkeit, nämlich *fi-n-nāzila el-mutanāza'a fīhā bain el-ḫaṣmain* d. h. unter den Parteien in der strittigen Sache (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 85, 2). Jener Rechtssatz erfährt aber eine beträchliche Einschränkung durch den andern: امر القاضى يحمل ابدا

---

1 Text ولد ظم ابن عاصم, sonst gewöhnlich ابن ناظم التحفة genannt.

2 معظم انصراف القصد

3 Nach a. a. O. S. 7, 9 stehen sich im *maḏhab* zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen ist die geheime Ehe die, deren Geheimhaltung sich die Ehegatten gegenseitig empfohlen haben, auch wenn sie mit Zeugendokument (*baijina*) abgeschlossen wurde. Nach der anderen ist sie die Ehe, die ohne *baijina* abgeschlossen wurde. Dort wird auch der von einigen *ṭuruq* beachtete *ḥadīṯ*: لا نكاح الا ببيّنة behandelt.

4 ولا يشترط الشهادة فيها شرعًا

على التصحيح والحق حتى يتبيّن الخطأ والجور d. i. die Entscheidung des Qāḍī hat immer die Vermutung der Richtigkeit und des Rechts für sich, solange nicht dargetan wird, daß sie unrichtig oder ungerecht ist (a. a. O. IX 116, 4). Im *Moḫtaṣar* Sīdī Ḫalīl's (VII 162, 27) werden drei Arten richterlicher Entscheidungen angeführt: die des ungerechten Qāḍī, die nicht vollstreckt wird; die des Qāḍī *ǧāhil* d. i. des *'āmmī* oder *muqallid*, des gewöhnlichen Durchschnittsqāḍīs, die nur dann vollstreckt wird, wenn sie den Rat der 'Ulamā' beherzigt und in der Hinsicht eine Überprüfung erfahren hat; und schließlich die Entscheidung des gerechten Qāḍī, der ein *'ālim* oder *muǧtahid* ist, die ohne Überprüfung vollstreckt wird. Diese Grundsätze werden ergänzt durch die Bestimmung: aufgehoben wird mit Angabe des Grundes, was dem *qāṭi'* (d. i. Qoran und Sunna) und dem klaren *qijās* widerspricht[1]). Nach den einen wird in der Hinsicht auch die Entscheidung des gerechten und gelehrten Qāḍī überprüft, wenn er abgesetzt oder verstorben ist. Nach den andern wird auch von der Entscheidung des ungerechten Qāḍī das vollstreckt, was Rechtens ist. Die Dreiteilung findet sich — mit Verwerfung der ordnungsgemäßen Entscheidung des ungerechten Qāḍī — noch in der *Lāmīja* des 'Alī b. Qāsim et-Tuǧībī, genannt Zaqqāq († 1506); vgl. MERAD BEN ALI OULD ABDELQADER, *La Lamia ou Zaqqaqia*, Casablanca 1927, S. 28 vs. 172. Aber wichtiger ist die etwa seit der Mitte des 14. Jahrhunderts aufkommende Unterscheidung zwischen den mit der absoluten und der relativen Gabe der Rechtsauslegung und Rechtsschöpfung begabten Legisten (den *ahl el-iǧtihād el-muṭlaq wal-muqaijad*) einer- und den zeitgenössischen Qāḍīs andererseits und der Grundsatz, daß von den Entscheidungen dieser letzteren nur das als gültig angenommen wird, was mit dem *rāǧiḥ* oder dem *mašhūr* übereinstimmt, oder was Gerichtspraxis ist. „Das ist zwingendes Recht (*el-ḥaqq el-muta'aijin*), von dem es kein Abweichen gibt". Den *mašhūr* definiert Ibn Sōda (a. a. O. 52, 22) als das, was der Lehre der *Mudauwana* und dem vom Verfasser des *Mi'jār* u. a. überlieferten *kalām* des Abu-l-Faḍl Qāsim b. Sa'īd b. Moḥammed el-'Oqbānī († 830/1426) nicht widerspricht.

Der Verfasser des *Neuen Mi'jār* bezeichnet (XI 160, 8) als die vier *ummahāt el-kibār fi-l-fiqh el-mu'tamad 'alaihā 'inda-l-mālikīja*:

---

1 El-Ḫarašī fügt den *iǧmā'* ausdrücklich hinzu. Ibn Rušd (*Muqaddima* I 14) zählt sie alle vier auf.

die *Mudauwana* in dem von Ibn Abī Zaid's Schüler Abū Sa'īd Ḫalaf b. Abi-l-Qāsim el-Azdī el-Berādi'ī verfaßten Auszug, genannt *et-Tahḏīb*; die *Mauwāzīja* von Aṣbaġ's Schüler Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Ibrāhīm b. el-Mauwāz († 281/894); die *Wāḍiḥa* des Abū Marwān 'Abdelmalik[1]) b. Ḥabīb es-Sulamī († 238/853), eines Schülers der „beiden Brüder" Muṭarrif und Ibn el-Māǧišūn († etwa 214/829); und die *'Otbīja*, auch *Mustaḫraǧa* genannt, des Moḥammed b. Aḥmed el-'Otbī († 255/869), eines Schülers des Qāḍī Saḥnūn († 240/854), zu der Ibn Rušd seinen Kommentar *el-Bajān wat-taḥṣīl* schrieb. Von anderen Werken, auf die man sich stützt, führt er an: die *Aḥkām* des Ibn Sahl (†486/1093), die *Matīṭīja* des Abu-l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm el-Anṣārī el-Matīṭī († 575/1179) und die Auszüge aus beiden Werken; ferner: die *Tabṣira* des Ibn Farḥūn († 799/1397), die Kommentare zum Ibn el-Ḥāǧib († 646/1248), d. i. u. a. der *Tauḍīḥ* Sīdī Ḫalīl's, el-Qalašānī's († 863/1459) Kommentar zur *Risāla* des Ibn Abī Zaid und den *Dīwān* des Ibn 'Arafa († 803/1400). Als zuverlässige Kommentare zum *Muḫtaṣar* Sīdī Ḫalīl's werden bezeichnet: die von Ibn Marzūq († 842/1438), Ibn Fā'ida ez-Zuwāwī, einem Schüler Ibn Marzūq's, und von el-Ḥaṭṭāb († 953/1546), der große und kleine Kommentar von el-Mauwāq († 897/1492) und von Schech Aḥlūlū, der größte Teil der Kommentare des Tāǧeddīn Bahrām († 805/1402) und der des Sālim es-Sanhūrī († 1011/1602) mit Einschränkungen. Beanstandet werden der mittlere und kleine Kommentar des 'Alī el-Uǧhūrī († 1066/1656) und die seiner Schüler 'Abd el-Bāqī ez-Zurqānī († 1099/1688), Ibrāhīm eš-Šabraḫītī († 1106/1694) und Moḥammed el-Ḫarašī († 1101/1689). „Der Lernende soll ez-Zurqānī's Kommentar, der viel Gutes enthält, nicht aufgeben, ihm aber auch wegen seiner vielen Irrtümer nicht in allem folgen". Der dem Tatā'ī († 942/1535) zugeschriebene kleine Kommentar soll erst nach seinem Tode entstanden sein. Die Glossen des Ibn Ġāzī (†919/1513), des Aḥmed Bābā et-Timbuktī († 1036/1627), des Muṣṭafā er-Ramāṣī und eṭ-Ṭaḫīḫī werden als zuverlässig bezeichnet. Von den Büchern der Praxis, auf die man sich stützen kann, werden nur angeführt: das *Durr en-naṯīr* des Ibrāhīm b. Hilāl el-Filālī, Schülers des Qaurī, zu den *Aǧwiba* des Abu-l-Ḥasan eṣ-Ṣuġair († 719/1319), die *Nawāzil* des Ibrāhīm b.

1 el-Wezzānī hat fälschlich Moḥammed. — Wegen 'Abdelmalik s. *Enzyklopädie des Islām* s. v. Ibn Ḥabīb; BROCKELMANN, *Geschichte der arab. Lit.* I. 177.

Hilāl, die *Durar el-maknūna fī Nawāzil Māzūna* des Abū 'Imrān Mūsā b. 'Īsā el-Māzūnī († 791/1389) und der *Mi'jār* des Wanšarīsī, „die reichste *nawāzil*-Sammlung, die aber auch eine Anzahl schwacher Fetwas enthält. Unter den von Abu-l-Mehdī 'Īsā es-Siğistānī († 1062/1651) verfaßten *Nawāzil* finden sich auch einige ungenaue Gutachten (*muğmila*)". Die von einem Ṭālib der Nāṣirīja veranstaltete Sammlung der *Ağwiba en-Nāṣirīja* wird abgelehnt und von neuen *nawāzil* die Zusammenstellung des in Mekka verstorbenen Moḥammed el-Wazrīzī empfohlen. Nach dem Vorgang von Ibrāhīm b. Hilāl und el-Qaurī († 872/1467) werden die *Nawāzil* des Ibn Saḥnūn, *et-Taqrīb wat-tabjīn* des Ibn Abī Zaid, die *Ağwibat* el-Qarwījīn, die *Aḥkām* des Ibn ez-Zaijāt und *ed-Dalā'il wal-aḍdād* des Abū 'Imrān und nach dem Vorgang des Schēch Zarrūq (in der Einleitung zu seinem *Risāla*-Kommentar) die dem Ğazūlī und dem Imām der Qarwījīn-Moschee Jūsuf b. 'Omar zugeschriebenen Werke als Fälschungen bezeichnet. „El-Ğazūlī und Ibn 'Omar haben nichts geschrieben. Es handelt sich nur um Kolleghefte ihrer Schüler, die eine Anleitung, aber keine Stütze sind. Wer danach ein Fetwa abgibt, wird bestraft" (*el-Mi'jār el-ğadīd* XI 227—229).

Der *mašhūr*, die allgemein vertretene Ansicht, deren Stärke auf dem Ansehen ihres Begründers beruht, hat gegenüber dem *šāḏḏ*, der vereinzelt dastehenden Ansicht, Beweiskraft. Aber nicht selten stehen sich zwei oder mehrere Ansichten gegenüber, von denen jede behauptet, der *mašhūr* zu sein. Und dann gilt es, das *tarğīḥ*, die Wahl des *rāğiḥ*, der vorwiegenden Ansicht (opp. *ḍa'īf*) vorzunehmen, wozu der Durchschnittsjurist nicht befugt ist. Die Stärke des *rāğiḥ* beruht auf der Stärke der Argumentation, ohne Rücksicht auf den Vertreter der Ansicht. Sind die Ansichten gleichstark (*mutasāwijāni*) und kein *tarğīḥ* möglich, dann soll sich der Richter der Entscheidung enthalten und zum Vergleich raten (a. a. O. IX 100, 11 ff.). Aber das Bedürfnis des Lebens nach einer stabileren Grundlage der Rechtsprechung war stärker als die Prinzipien der *fuqahā'*. Dem *mašhūr* entstand in dem *'amal*, dem Gerichtsgebrauch, ein Rivale. Ja das *'amal* erhielt sogar den Vorrang vor dem *mašhūr*. Es-Siğilmāsī macht darüber in der Einleitung zu den *'Amalījāt el-'āmma* (S. 6) folgende Bemerkungen: „Ibn Farḥūn sagt in seiner *Tabṣira*: 'Oft findet sich in den Büchern der *muwaṯṯiqīn* die Formel: danach verfährt die Praxis. Und die Texte der Späteren sind sich darüber einig, daß die Ansicht, nach der

das *'amal* verfährt, zu dem gehört, dem man den Vorzug gibt'. Gemeint ist mit dem *'amal* die Ansicht, nach der die Meister entscheiden, und die fortgesetzte Übung dieser Entscheidungsart. Schēch Moṣṭafā sagte in seiner Glosse zum Schlusse des Abschnittes über das *qaḍā'* und nach ihm el-Uǧhūrī am Schlusse des Abschnitts über den *falas*: 'Zu entscheiden ist nach der von den Richtern befolgten Praxis'. Wenn die Ansicht, nach der verfahren wird, in der Praxis vorherrscht, darf weder der Qāḍī noch der Muftī von ihr zu einer anderen abweichen, nicht einmal zum *mašhūr*. 'Īsā el-Ǵistānī (gemeint es-Siǧistānī, auch Seǧtānī genannt, Qāḍī el-Ǵamā'a d. i. el-Qoḍāt in Marrakesch) sagte in seinen *Nawāzil*: 'Wenn dir klar ist, daß ein Gerichtsgebrauch vorliegt, so hast du danach zu entscheiden; die Zuwiderhandlung gegen den Gerichtsgebrauch wäre Auflehnung und Aufruhr'. In den Fragen über Ehesachen des *Durr en-naṯīr* wird unter Berufung auf Abu-l-Ḥasan (eṣ-Ṣuǵair), im *Mi'jār* unter Berufung auf 'Abdallāh el-'Abdūsī († 849/1445) gesagt, daß der mālikitische Qāḍī nur nach dem *mašhūr* oder dem *'amal* zu entscheiden hat. Die Anknüpfung mit أو weist darauf hin, daß nach dem *mašhūr* zu entscheiden ist, sofern das *'amal* nicht anders verfährt. Und wenn das *'amal* einer vereinzelt dastehenden Ansicht folgt, so wird danach entschieden, ohne den *mašhūr* zu berücksichtigen. Nach der Ansicht Moḥammed el-Maǧǧāṣī's (unter Mūlai er-Rešīd — 1664 bis 1672 — Qāḍī von Fes) begründet das Abweichen des Qāḍī vom *'amal* seines Landes einen Argwohn, der die Gültigkeit seiner Entscheidung in Frage stellt (*rība qādiḥa*); indes beschränke sich die Anwendung des *'amal* auf das, was feststehe, sonst folge man dem *mašhūr*. Der für das Šar' beachtliche Gerichtsgebrauch muß die drei Bedingungen erfüllen, auf die Schēch Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Aḥmed Maijāra († 1072/1661) in seinem Kommentar zur *Lāmīja* des Zaqqāq hingewiesen hat: er muß auf vorbildliche 'Ulamā' zurückgehen, durch das Zeugnis von 'Udūl, die in Rechtsfragen Vertrauen verdienen, beglaubigt sein und sich nach den Regeln des Šar' richten, auch wenn er einer alleinstehenden Ansicht folgt. Den Ausgangspunkt für das Verfahren nach einer alleinstehenden Ansicht (*šāḏḏ*) unter Nichtbeachtung des *mašhūr* bildet das Sichstützen auf die bevorzugten Ansichten der späteren Meister des *maḏhab* und auf ihr Fürrichtighalten gewisser Ansichten und Überlieferungen, wie vom Sohn des Verfassers der *Tuḥfa* in seinem Kommentar zum Lehrgedicht seines Vaters aus-

geführt ist. Seine Veranlassung sind der Wechsel des *'orf*, die Einführung einer Verbesserung oder die Behebung eines Nachteils. Das *'amal* steht mit der Ursache, durch die es veranlaßt ist, in Zusammenhang. Es ist daher in den verschiedenen Ländern verschieden und wechselt in dem Lande selbst mit dem Anbruch einer neuen Zeit[1]". — Es-Siǧilmāsī lebte in der 2. Hälfte des 18. Jhdts.

Die Prüfung, ob die Entscheidungen des Qāḍī dem *'amal* oder dem *mašhūr* entsprechen, wird nicht nur nach seiner Absetzung oder seinem Tode durch seinen Amtsnachfolger vorgenommen, der teils von Amtswegen (*qabla t-taẓallumi ilaihi*) teils auf Antrag der Parteien (*'inda taẓallumi arbāb ed-da'wā*) eingreifen kann. Sie wird den Parteien auch im Laufe des Rechtsstreits durch die uneingeschränkte Gewährung des *i'ḏār* ermöglicht, d. i. die mit der Frage أبقيت لك حجة vom Qāḍī an die Partei gerichtete Aufforderung, die von der Gegenseite vorgebrachten Beweismittel durch Vorlegung ihrer Verteidigungsmittel zu entkräften. Zu dem Zwecke wird von allen Angriffs- und Verteidigungsmitteln des einen, die für den anderen Teil von Interesse sind, diesem Abschrift erteilt. Aber *bi-lā naql* — wie die *Lāmīja* a. a. O. vs. 142 sagt — d. h. ohne die Formalien der Beurkundung, ohne die Schnörkel der 'Adlain. In der Erteilung der Abschrift liegt die Aufforderung zum *i'ḏār*. Trotz der Feststellung in Wanšarīsī's *Mi'jār* (angeführt el-*Mi'jār el-ǧadīd* IX 61, 2): „Der *i'ḏār* gegen das Urteil ist notwendig; es ist ohne ihn nicht vollständig, kein Urteil" war es indeß strittig, ob dem Unterlegenen von dem Urteil Abschrift zu erteilen sei. Moḥammed b. 'Abd eṣ-Ṣādiq el-Farǧī ed-Dukkālī, Verfasser eines Kommentars zum *Moḫtaṣar* Sīdī Ḫalīl's und Schüler des 'Alī b. Reḥḥāl († 1140/1727), ist gegen diese Erteilung, wenn im Laufe des Rechtsstreits der *i'ḏār* stattgefunden hat, die Ausschlußfrist (*talauwum*) für das Vorbringen weiterer Beweismittel abgelaufen und die Unfähigkeit der Partei zur Führung des Gegenbeweises (*ta'ǧīz*) festgestellt ist. „Denn das wäre eine Aufforderung, gegen den Qāḍī selbst Angriffsmittel vorzubringen. Der *i'ḏār* wegen des Qāḍīs oder wegen der Vorgänge in seinem *maǧlis* ist aber unzulässig". Er meint, damit wäre der Schikane Tür und Tor geöffnet. Der Unterlegene könne eine 2., eine 3. Abschrift verlangen und Beweismittel nachbringen, mit denen er gemäß dem *'amal* durch

1 Anspielung auf den angeblichen Hadīṯ: الأحكام تتبدّل بالأزمنة والأمكنة.

Fristablauf ausgeschlossen wurde. Die Entscheidung der Qāḍīs würde sowieso durch ihre Amtsnachfolger nachgeprüft und beim Vorliegen von Verletzungen des *qāṭi'* aufgehoben. Auf den Einwand, daß infolge der Nichterteilung der Urteilsabschrift auch ungerechte Urteile vollstreckt werden könnten, erwidert er: „Die Qāḍīs unserer Zeit sind Qāḍīs. Vollkommene Unbescholtenheit und Rechtskenntnis ist nicht Bedingung, sondern Unbescholtenheit und Rechtskenntnis entsprechend ihrer Zeit. Sonst gäbe es überhaupt keine Šar'-Entscheidungen. Unbescholtenheit und Rechtskenntnis der Ṣaḥāba waren größer als die der folgenden Generationen. Jedes Zeitalter wählt seine Unbescholtenen".

Ibn Sōda, der früher Ibn 'Abd eṣ-Ṣādiq's Ansicht teilte, ist später in seinem Kommentar zur *Tuḥfa*[1] und in dem Gutachten S. 121 seiner *Ağwiba* (= *el-Mi'jār el-ğadīd* IX 59, 3) für die Notwendigkeit der Erteilung der Urteilsabschrift eingetreten. Er sagt: „Sie ist, wenn Allah will, klares Recht. Zu denen, die dieser Ansicht sind, gehört Ibn Rušd in seinen *Ağwiba*, wo es in Frage und Antwort heißt: 'Wie steht es, wenn sie von ihnen Abschrift des *tasğīl* des Ḥākim verlangen, um das Wasser von diesem Wege abzuschneiden? Ist ihnen deren Entnahme und Einsicht erlaubt? Er antwortet: Ihnen steht die Entnahme der Abschrift[2] des *tasğīl* zu, um damit Klage gegen sie zu erheben. Bei Allah!' Das ist keine Aufforderung, Beweismittel gegen die *'adāla* des Qāḍī vorzulegen; denn die Leute der Rechtsprechung sind *'adl*; sondern [erfolgt] wegen der Möglichkeit einer Nachlässigkeit oder eines Versehens u. a. Manchmal eilt die Feder voraus, und manchmal gleitet der Fuß aus. Darum wird das Urteil und seine Begründung nachgeprüft. Ist es rechtsgültig und den Texten und den sonstigen Erfordernissen der Urteile entsprechend, wird es vollzogen, sonst aufgehoben. Es sagen Ibn 'Arafa († 1400), el-'Oqbānī († 1427) und der Šēḫ es-Senūsī († 1499), daß von den Entscheidungen der derzeitigen Qāḍīs nur das beachtlich ist, was dem *rāğiḥ* oder dem *mašhūr* entspricht, wie wir im *Ṭāli'-el-'amānī* überliefert haben. Darüber kann man sich nur

---

1 Zu dem Vers: وعندما ينفذ حكم وطلب * تسجيله فانه امر يجب
d. i.: Bei der Vollstreckung des Urteils ist es erforderlich, dem Antrag auf Erteilung der Urteilsausfertigung zu entsprechen.

2 Abschrift von einem Dokument wird erteilt: *li-qaṣd el-ḥāğa 'ilaihā* d. h. *li-qaṣd et-tamassuk bi-hā* (um damit ein Recht geltend zu machen), oder *li-tamazzuq kāğidihī* (weil sein Papier zerrissen ist).

unterrichten, wenn man das Urteil und seine Begründung (*mustanid*) vor sich hat. Der Möglichkeit, daß die Erteilung der Abschrift zur Kette ohne Ende führt, ist dadurch vorgebeugt, daß, wenn das Urteil den Erfordernissen entspricht, niemand einen Klagegrund findet...". Im Anschluß daran teilt Ibn Sōda mit, daß ein Gutachten, das er vor 1170/1756 über die Notwendigkeit der Erteilung der Urteilsausfertigung verfaßte, die Zustimmung seiner beiden Schēchs Moḥammed Ǧessūs[1] und Aḥmed b. ʿAbdelʿazīz[2], sowie von ʿOmar el-Fāsī[3] und von dem Qāḍī ʿAbdelqādir Abū Ḫarīs[4] gefunden und den Qāḍī von Miknes Abu-l-Qāsim el-ʿOmairī, der zunächst gegenteiliger Ansicht gewesen sei, zur Erteilung der Abschrift bewogen habe.

Neben dem *iʿḏār* hatten die Parteien auch das Beschwerderecht an den Sultan und den Ṣāḥib el-maẓālim, der auch *wālī*, *qāḍī* oder *nāẓir el-maẓālim* heißt. Das Amt dieser Beschwerdestelle ist — wie Ibn Ḫaldūn (s. DE SLANE, *Prolégomènes* I 451) nach el-Māwerdī's Vorgang (a. a. O. S. 128ff.) definiert — „eine Mischung von Sultansgewalt und Unparteilichkeit des Richteramts und bedarf einer weitreichenden Macht und großer Furcht, um den gewalttätigen der beiden Streitteile im Zaum halten und die Übeltäter bestrafen zu können. Der Ṣāḥib el-maẓālim vollstreckt gewissermaßen, was der Qāḍī und andere nicht zu vollstrecken in der Lage sind. Er ist zuständig für die Prüfung der Beweismittel und die Verhängung körperlichen Zwangs. Er kann sich auf Indizien und beweisende Umstände (*qarāʾin*) stützen, die Entscheidung bis zur völligen Klärung der Rechtslage aufschieben, die Parteien zur gütlichen Regelung veranlassen und die Zeugen vereidigen. Seine Befugnisse sind ausgedehnter als die des Qāḍī". Nach el-Māwerdī (a. a. O. S. 135, 1) bestand der *maǧlis* des Ṣāḥib el-maẓālim aus Vertretern fünf verschiedener Gruppen: aus Agenten der öffentlichen Gewalt, aus Richtern und Chefs der Verwaltung (*ḥukkām*), aus *fuqahāʾ*, an die man sich in dunklen und zweifelhaften Fragen wandte, aus Sekre-

---

1 Lebte von 1678/9—1768. Über ihn s. LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 320, Nr. 5.

2 Fehlt bei LÉVI-PROVENÇAL S. 332. Vermutlich Aḥmed b. ʿAbdelʿazīz el-Hilālī († 1761) gemeint.

3 Abū Ḥafṣ (1712—1774), vgl. Moḥammed b. Ǧaʿfar el-Kattānī, *Salwat el-anfās*, Bd. I, 337ff.

4 Lebte von 1706/7—1774/5; s. LÉVI-PROVENÇAL, a. a. O. S. 146, Nr. 6.

tären zur Feststellung der Entscheidungen und aus öffentlichen Urkundspersonen zur Erstattung von Zeugnissen. Er entschied über zehn Arten von Beschwerdesachen: Übergriffe der Landräte gegen die Bevölkerung, Ungerechtigkeiten bei der Steuererhebung, Kontrolle der öffentlichen Rechnungsführer, ungerechte Verteilung der staatlichen Unterstützungen, widerrechtliche Entziehung von Eigentum und Besitz, öffentliche und private Stiftungen, Vollstreckung nicht ausgeführter Qāḍī-Entscheidungen, Vollstreckung der Entscheidungen der Polizeirichter (*quḍāt el-ḥisba*), Beobachtung der *'ibādāt*, der „religiösen Handlungen, die den eigentlichen Kultus der Muslimīn bilden", und Erledigung von Prozeßstreitigkeiten. Von den zehn Unterscheidungsmerkmalen, die el-Māwerdī zwischen den Befugnissen des Ṣāḥib el-maẓālim und denen des Qāḍī feststellt, ist — abgesehen von den größeren Machtvollkommenheiten des ersteren — das Wichtigste, daß er nicht wie der Qāḍī an die gesetzlichen Beweisregeln gebunden ist. In Marokko entsprach dem *naẓar el-maẓālim* das *wizārat eš-šikājāt*, dessen Inhaber bald ein selbständiger Minister bald ein Abteilungs-Chef des Großvezirs war. Die Prüfung der angefochtenen Entscheidungen war dem Maǧlis el-'ulamā' anvertraut, der dem Sultan in allen wichtigen Rechtsfragen Gutachten zu erstatten hatte. Diese Elemente wurden von der französischen Protektoratsregierung in dem Ẓahīr vom 20. XII. 1913 (21. Moḥarrem 1332) verwertet und ein Maǧlis el-isti'nāf geschaffen, auf dessen Gutachten hin der Wazīr el-'adlīja, der Justizminister, ein endgültiges, rechtskräftiges Urteil fällt[1]. Die bisherige

---

1 s. LOUIS MILLIOT, *Recueil de Jurisprudence Chérifienne*, I, 8. — MILLIOT, der ein Jahr französischer Regierungskommissar bei der Scherifischen Justizverwaltung war und, als Delegierter des Protektorats zu dem obersten Rat der 'Ulamā' und zu dem Justizminister, an der Bearbeitung der Prozeßakten teilnahm, hat in seinem dreibändigen *Recueil* (Bd. I u. II Paris 1920, Bd. III 1924) an der Hand von Entscheidungen eine Darstellung der Praxis des neuen eingeborenen Obergerichts, des Tribunal Viziriel, gegeben. Bd. I enthält 28, Bd. II u. III je 34, zusammen 96 arrêts (Urteile) in französischer Übersetzung und zumeist auch den arabischen Text in leider oft recht undeutlichen Photographien. MILLIOT schickt jedem Urteil eine kurzgefaßte Inhaltsangabe voraus und beleuchtet im Anhang zu den Urteilen die darin behandelten Rechtsfragen in Exkursen, die sich manchmal zu kleinen Abhandlungen auswachsen. So in Bd. I, 131ff., wo ein Exposé des Moḥammed en-Nāṣirī über die Bedeutung von الخطاب والتسجيل والاستقلال والاكتفاء والصحة والاستفسار واحكام النسخ mitgeteilt wird; vgl. ferner die Bemerkungen des Verfassers über den Beweis des Eigentums-

Theorie des Erfordernisses der „guten" Entscheidung wurde aufgegeben. An ihre Stelle trat die Praxis der durch den Ablauf des Instanzenzugs rechtskräftig gewordenen Entscheidung.

Die eigentlichen Träger der Entwickelung des maghribinischen Rechts waren die Muftīs, die mit ihren Gutachten den Parteien in ihren Rechtsstreitigkeiten die Angriffs- und Verteidigungsmittel lieferten und in den Gutachtensammlungen (*nawāzil*, *fatāwī und*

---

rechts an Grundstücken (II, 117), über das Nachbarrecht (II, 136), über die *manfa'a*-Rechte (I, 197), über die für die Rechtsprechung des Qāḍī geltenden Regeln (I, 342) und über den für das maghribinische Recht so wichtigen *ṣafqa*- (nicht *ṣafqā*-) Kauf (III, 331). In Bd. I wird außerdem eine kurzgefaßte Übersicht über die Rolle der Rechtsprechung im bisherigen marokkanischen Recht und über das Verfahren vor dem Qāḍī gegeben. Nützliche Indices, u. a. über die in den Anmerkungen erwähnten termini technici des maghribinischen *iṣṭilāḥ el-fuqahā'*, finden sich am Schluß jedes Bandes.

Das Werk bietet eine Fülle wertvollen Materials über die Streitfragen, die heute in der marokkanischen Praxis bestehen, die allerdings mit den bisherigen nicht immer identisch sind. So hält Milliot (I, 156) den *i'ḏār* bei *lafīf*-Urkunden nicht für üblich, und in Bd. II, 288 wird die Verweigerung des *i'ḏār* unter Berufung auf den *Mi'jār el-ǧadīd* IX, 279 (10) damit begründet, daß die große Anzahl der Zeugen die Behauptung zur Gewißheit mache. Aber el-Wezzānī sagt a. a. O. 282, 8 ausdrücklich das Gegenteil: فتحصل من هذه النقول انه لا بدّ من الإعذار في شهادة اللفيف ولو كانوا ثلاثين او اربعين. Bd. I 311 ff. hätte gesagt werden müssen, daß die Anordnung der Unveräußerlichkeit der terres collectives im maghribinischen Šar' keine Stütze findet. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über den Geist der Rechtsprechung des Tribunal Viziriel (III, 311. 312). Kleinere Ungenauigkeiten sind dem Verfasser hier und da unterlaufen. So wird — um nur eine zu erwähnen — in I, 33 gesagt, der marokkanische Qāḍī nehme Muftīs nur selten in Anspruch. S. 69 wird auf die „ausgesprochene Tendenz" der Qāḍī hingewiesen, das Urteil mit nichts anderem als mit einem Hinweis auf die im Laufe des Prozesses vorgebrachten Fetwās zu begründen. In philologischer Hinsicht bleibt auch mancherlei zu wünschen übrig. *Qijās* wird Bd. I, 126, 342, 394 ständig *qiyyās* und قيّاس geschrieben. Von sonstigen Fehlern seien erwähnt: على الرووس الوارثة I, 225, Anm. 1 für: على الرووس من الورثة; استعاب I. 289, Anm. 1 für: استيعاب; استحفاض III, 133, Anm. 1 für استحفاظ. In Bd. II, 66/67 wird zu dem Text: „Ce nāẓir géra ces biens à titre de propriétés habous pour le compte du habous et en son nom et chacun considérait ces biens comme tels" als arabische Anmerkung mitgeteilt: يتصرف في ذلك للحبس المذكور بالنيابة عنه وينسب الكل للحبس. Da muß entweder im Text chacun wegfallen, oder وجميع الناس كذلك zur Anmerkung hinzugefügt werden. Andere fehlerhafte Stellen sind u. a. Bd. III 309 zu Cliché 354, 21; III 207 zu Cliché 315, 16.

ağwiba) ihrer vornehmsten Vertreter der Rechtsprechung neue Bahnen wiesen. Während die Wukalā' und Nūwāb, über die der Qāḍī eine ähnliche Kontrolle ausübte wie über die berufsmäßigen Zeugen (*'udūl*), die Parteien vor dem Gericht vertraten, während die Musaddidūn teils mit, teils ohne Weisung der Behörde Gutachten erteilten und Streitigkeiten zu schlichten suchten (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 116, 18ff.), beschränkten sich die eigentlichen Muftūn auf die Gutachtertätigkeit. Nach der *Mudauwana* (XII 149, 16) war für deren Ausübung nur erforderlich, daß der ausgebildete Faqīh von sich und die Leute von ihm die Überzeugung hatten, daß er die nötigen moralischen und geistigen Fähigkeiten besitze. „Wenn sich ein Schēch in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht zur Erteilung von Unterricht und Gutachten für fähig hält, dann ist er dazu sowohl unter dem Titel des *farḍ el-'ain* wie dem des *farḍ el-kifāja* verpflichtet. Fühlt er sich unfähig, dann darf er sich auch mit Erlaubnis weder als Lehrer noch als Gutachter betätigen" (el-'Oqbānī bei AMAR a. a. O. XIII 62). Aber diese Theorie hat nicht gehindert, daß der Herrscher über die Leute der Wissenschaft und des Unterrichts eine genaue Kontrolle ausübte und die Gutachtertätigkeit denen übertrug, die ihm die Würdigsten waren, unter Ausschluß der anderen; „dies gehört zu den religiösen Interessen der Mohammedaner, die er zu wahren hat, damit sich nicht ein Unwürdiger damit befaßt und die Leute in die Irre führt". Mohammed b. 'Abdesselām b. Ḥamdūn el-Bennānī (*el-Mi'jār el-ğadīd* XI 69, 7ff.) weiß nichts Besseres zu tun, als Ibn Ḫaldūn's Ausführungen über das *futjā* (s. de SLANE a. a. O. I 447) auszuschreiben. Die Regel war, daß der Faqīh den Sultan ersuchte, ان يوذن له فى الافتاء وان يعطى ظهيرا بالتوقير والاحترام وان ينعم عليه بما يقتفى الاعتناء به فانعم عليه السلطان بالاذن فى الافتاء وبظهير الاحترام ونفذ له راتبا من احباس جامع ابن فلان اعانة على الدرس به (en-Nāṣirī es-Slāuwī, *Kitāb el-Istiqṣā'* IV 257, 21).

Die großen Muftīs, die das *tarğīḥ* vornehmen durften, konnten sich in ihren Fetwās auch auf Ansichten stützen, die nicht *mašhūr* waren (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 104, 5). Sie hafteten nicht, auch wenn ihr Gutachten ihrem Klienten Schaden brachte (AMAR a. a. O. XIII 230). Die späteren Muftīs sind wie die Qāḍīs an *'amal* oder *mašhūr* gebunden. Strittig ist, ob die Durchschnittsmuftīs in dem einen Fall diesem, in dem andern Fall jenem Lehrmeister (*muqallad*)

folgen dürfen (*el-Mi'jār el-ǧadīd* IX 32, 2; XI 387, 10). Sie haben ein Zeugnisverweigerungsrecht bezüglich der Angaben, die ihnen ihr Klient bei der Konsultierung machte, wenn sie wohl für das Fetwā, aber nicht für das Gericht von Interesse waren[1]. Das Gutachten des Muftī ist, wenn es dem Gesetze entspricht (*bi-ṣ-ṣawāb*), für die Parteien verbindlich (*el-Mi'jār el-ǧadīd* IX 106, 12). Die Erstattung eines rechtsungültigen Gutachtens kann die Entziehung der Erlaubnis zur Fetwā-Erteilung zur Folge haben. Aufgehoben wird das Urteil eines Richters, das sich auf die Gutachten von Leuten stützt, die nicht den zur Fetwā-Erteilung erforderlichen Grad des Wissens und der Unbescholtenheit haben. Die Warnung: „Wer euch die kühnsten Rechtsgutachten erstattet, der wird euch auch am kühnsten in die Tiefen der Hölle führen" ist weder von den Muftīs noch von deren Klienten immer beachtet worden.

---

1 D. h. wenn damit etwas anderes gemeint war, als es den Anschein hatte. Z. B. wenn der Klient um Rat fragte wegen des *ṭalāq*-Schwurs, bei dem er gesagt habe: „Ich werde mit dem Zaid nicht sprechen", und wenn er damit meinte, daß er mit ihm nur einen Monat lang nicht sprechen wollte (s. a. a. O. IX, 234, 25; Ibn Sōda a. a. O. 99, 1 ff.; Ḫalīl a. a. O. VII, 191).

SUR UNE CHARTE HISPANO-ARABE DE 1312.

PAR

GEORGES S. COLIN (Paris).

Dans le tome XX de la *Revue Hispanique*, HARTWIG DERENBOURG et L. BARRAU-DIHIGO ont publié le texte d'une charte hispano-arabe de 1312 dont ils avaient déjà donné — dans le tome XV du même périodique — le fac-simile des deux exemplaires connus[1].

Malheureusement, la mort de H. DERENBOURG, survenue au cours de la préparation du travail, ne lui permit pas de rédiger le commentaire philologique qu'il se proposait de joindre au texte arabe. C'est cette lacune que j'ai essayé de combler; les textes arabes hispaniques sont en effet trop rares pour qu'on ne tente pas d'utiliser le plus possible ceux qui sont à notre disposition.

Il s'agit de la *traduction* arabe d'une charte rédigée en Navarre, au XIVe siècle. Cette traduction suit de près le texte espagnol, d'où une syntaxe un peu tourmentée, tant pour ce qui est de l'ordre des mots dans la phrase qu'en ce qui concerne les accords de féminin et de pluriel; plusieurs formules espagnoles ont même été conservées telles quelles dans la version arabe.

La langue, qui est non seulement de l'arabe dialectal, mais encore un arabe dialectal particulièrement „barbare", ne semble cependant pas devoir être considérée entièrement comme la création monstrueuse et artificielle d'un traducteur espagnol inexpérimenté. Un premier argument, c'est qu'on la retrouve à peu près identique dans tous les documents hispano-arabes de basse époque que nous connaissons. Ensuite, dans le texte qui nous intéresse, bien des

(1) Les deux articles se trouvent réunis dans un même tirage-à-part: *Une charte hispano-arabe de l'année* 1312, publiée par HARTWIG DERENBOURG et L. BARRAU-DIHIGO, extrait de la *Revue Hispanique*, tomes XV et XX. New York, Paris 1906—1909, 15 pp., 2 pl.

détails de rédaction indiquent que la traduction arabe fut l'oeuvre, non pas d'un Chrétien, mais bien d'un Musulman à qui l'on peut seulement reprocher d'avoir mis trop de zèle à rendre mot-à-mot l'original espagnol:

1 Si, à la rigueur, un Chrétien pouvait tolérer que l'invocation initiale *In Dei nomine* soit rendue par le correspondant islamique بسم الله الرحمن الرحيم, il est bien évident que jamais un rédacteur chrétien n'aurait ajouté l'eulogie en l'honneur de Mahomet et de sa famille.

2 Le traducteur n'a jamais manqué d'accoupler — à la musulmane — le *šar'* et la *sunna*[1], la Loi divine et la Coutume prophétique, dont l'ensemble constitue le code religieux et civil des Musulmans.

3 Dans l'énumération des témoins, à la fin de la Charte, tandis que le texte espagnol nomme d'abord deux Chrétiens: Don Yennego de Uxue et Lope Perezdoriz, la traduction arabe cite avant eux un Musulman, Mūsā. C'est là une petite satisfaction d'amour-propre dont sont encore coutumiers les notaires (*'adūl*) marocains lorsqu'ils rédigent des actes où interviennent des non-musulmans.

4 Il est peu vraisemblable enfin qu'un traducteur espagnol — ni même qu'un traducteur musulman ayant une grande pratique de l'espagnol — ait coupé en deux des mots aussi courants et aussi compréhensibles que *entendientes* (انتن ديانتاش *enten dienteš*), et que *Comandadores* (القمان ددورش *al-qoman dadoreš*); la coupure اشبصيال ميانت (*išbisyal mient*) de *specialment* est moins probante car, dans la partie espagnole de son ouvrage, P. DE ALCALÁ lui aussi isole constamment le suffixe adverbial *-mente*. On a bien l'impression que le traducteur musulman, n'ayant pas l'habitude des longs mots des langues romanes, a coupé en deux ceux qu'il a dû conserver, et cela pour les ramener à la longueur moyenne des mots arabes.

Dans la Charte étudiée ici, ces détails prennent de l'importance parce qu'ils permettent d'établir, sans doute possible, que la traduction arabe est bien l'oeuvre d'un Musulman et que les particularités qu'on y relève doivent être considérées comme des faits dialectaux arabes et non comme les bévues d'un traducteur chrétien manquant d'expérience.

---

(1) Cf. l. 19 et l. 22.

La langue de ces Musulmans, qui vivaient ainsi en état de vassalité au milieu des Chrétiens, avait naturellement les plus grandes chances de s'abâtardir; et c'est, à mon avis, un symptôme caractéristique de leur hispanisation que de voir plusieurs des notables musulmans cités dans la Charte porter des noms romans tels que *Coroyllano*, *Gentil* et *Pollino*.

On trouvera plus loin:

1 La translittération de la partie arabe de la Charte, basée en général sur *A*. Dans les notes figurent: a) l'indication des variantes fournies par *B*; b) la notation en lettres latines des mots espagnols conservés dans la traduction arabe; c) les phrases ou expressions espagnoles traduites par trop servilement; d) quelques lectures de H. DERENBOURG que je n'ai pas cru devoir suivre.

2 La traduction *littérale* de la partie arabe.

3 Des notes philologiques sur la langue de la traduction.

TEXTE DE LA PARTIE ARABE.

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على محمد و على اله

(l. 1) معرفه يكون ومتحققه للكل[a] كيف انا فراي غيذ دا شبراق اميل بريور[b] من الاشبطال د شن جوان د جرشلام اقبره[c] انتن دياتتاش فزار ابروابارة[d] منا فع و خير[e] اونور[f] من الاشبطال المذكور

(l. 2) براي من القمان دوراش[g] و من الافرايلين من المذكور بريوارادوا[h] وبراي اشبيصيال ميانت[i] و اقرار من دون فراي فلكوا د بارا حابس موضعنا في قلنجاطش و من دون فراي

(l. 3) غرسيه شنجاس دق بقريه د قلنجاطش و من دون فراي شنس دا اطايه

(a) Esp. *Conoscida cosa ssea a todos y manifiesta.* — *B* ne donne pas يكون.
(b) Esp. *humil prior.*
(c) Esp. *de Sant Johan de Jherusalem en Nauarra.*
(d) Esp. *entendientes fazer y proueer.* — *B* porte ابروابيار.
(e) H. DERENBOURG a suivi ici *A* qui donne seulement خير.
(f) Esp. *y honor.*
(g) Esp. *los Comendadores.*
(h) Esp. *del dicho priorado.*
(i) Esp. *specialment.*

و من فراي رمون دبيرينش قلوير[a] قلجاطش نعطوا و نقروا ببلصيون[b]
و شلار[c] ومسكن في قريتنا اسران

وجهاتها لكم الجماعه من المسلمين الذين تكونوا في اسران معلوم من (l. 4)
ساعه لكم[d] سعيد الطرالي صاحب الصلاه و لكم محمد المرابت و لكم احمد
.... رياله و لكم محمد قرلاته و لكم

يوسف الغوزي[e] و لكم عيسى جنتيل و لكم موسى بن سلامه علي و (l. 5)
لجميع جماعتكم و لكل من يجي الى عمار اسران في الامر المتابع و بالشروط
المعترفه اسغال[f] اول شي اش اشبار[g]

لكل عامر منكم او لكل من يجي للسكنا من هنا الى امام[h] نحتاجوا ان (l. 6)
نعطوا نحن و الاشبطال المذكور قشال[i] من دار كامل في الموضع المذكور و
حومات[j] اش اشبارْ بَلَسْطَه اشلار[k] عن ديار

او اديار دبادش فزار[l] كل عامر منكم لنفقته وثمانية اقفزه مزرعه من مقادير (l. 7)
من كيل تطيله وكل عشره رجاله من كرمات وهذا هو قشال كامل وهذا
كل قشال كامل[m] من المذكوره فوق[n] ان يغرم

(a) Esp. *clauero.*

(b) Esp. *poblacion.* — *B*: بُبْلَصْيُون.

(c) Esp. *solar.*

(d) Esp. *sabudamente de luego a vos.*

(e) H. Derenbourg a lu الغوزي, mais, sur les deux exemplaires, le point du ز n'est pas net. Comme la transcription espagnole est très douteuse. il s'agit peut-être d'un الغوري.

(f) Esp. *en la manera siguient y con las condiciones deiuso scriptas.*

(g) Esp. *es a saber.*

(h) Esp. *daqui enant.*

(i) Esp. *casal.*

(j) Esp. *en el dicho logar y terminos.*

(k) Esp. *plaça y solar.* — H. Derenbourg a lu بلصطه, bien que *A* et surtout *B* donnent nettement بلسطه; la vocalisation بَلَسْطَه est fournie par *B*.

(l) Esp. *deuedes fazer.*

(m) *B* offre ici une lacune et donne seulement هذا هو قشال كامل من المذكوره فوق. — Dans *A*, on pourrait lire comme l'a fait H. Derenbourg: وهذا كل قشال, mais le texte espagnol *E assi cada casal* oblige à adopter l'autre lecture possible: ايضا.

(n) H. Derenbourg a lu par erreur من المذكور وفوق.

(l. 8) ثمانية دنانير و نصف عن مغرم[a] من سكة نبره اش اشبار[b] الخمسة دنانير عن الدار و الثلاثة دنانير و نصف عن الكرم وان كان ويجي ويريد و يحبس نصف قشال ان ينصف نصف المغرم في المغرم المذكور و الخمسة

(l. 9) دنانير المذكوره عن مغرم الدار ان ينصفها عن كل عام عن طول الابد في عيد طودش شنطوش و المسميه الثلاثة دنانير[c] و نصف عن الكرمات في عيد شن ميكايل[d] من كل عام و كل قشال له ان يعطي زوج

(l. 10) دجاج للقشتلان[e] او لكل قايد يكون في اسران في كل عام في عيد ندال[f] وهذا كله عن شرط ايضا بان انتم المذكوره الجماعه وسكان المسميه و الذين يكونوا من هنا الى امام ان تعطوا للاشبطال المذكور

(l. 11) في هذا الموضع الثلث من كل ما تجمعوا من طعام ومن عنب ومن زيتون ومن فول ومن جلبان ومن كل نوع من كل ما تجمعوا ومن كل فاكيه واجنيه جنا فيه وهذا كله ان يعملوه في عهد وميثاق وصدق

(l. 12) وكل مسلم ان يحبس دار و تارة[g] في اسران المذكور ان يغرم لقايد اسران الذي يكون عن[h] الاشبطال المذكور ربع من طعام[i] النصافة من قمح و النصافة من شعير في شهر اغشت عن كل عام عن طول الابد وكل دار

(l. 13) ان يعطي للاشبطال المذكور[j] اربعه مرافق من تبن في كل عام في الانادر و ذالك بشرط انتم وكل عامر مسلم ومسلمين في الموضع المذكور ان تعملوا[k] كل نفقه ان يحتاج في الموضع المذكور عن الاميا

(a) Esp. *por pecha*. — H. Derenbourg: من مغرم.

(b) Esp. *es a saber*.

(c) Esp. *y los dichos tres sueldos y medio*.

(d) *B*: في عيد كل شن ميكايل.

(e) H. Derenbourg: للقشطلان.

(f) *B*: في كل عيد ندال.

(g) *B*: وكل مسلم يحبس دار ودار.

(h) *A*: على. — J'ai préféré la leçon de *B* à cause de l'espagnol *por el dicho Hospital*.

(i) *A*: قمح. — *B* donne طعام qui correspond mieux à l'espagnol *pan*. Cf. *supra*, l. 11, où *A* et *B* donnent tous deux طعام comme traduction de *pan*. Le texte espagnol porte, après *pan*, *mesura de Tudela* qui n'a pas été traduit en arabe.

(j) *B*: ان يعطي للاشبطال المذكور كل دار

(k) *B*: يعملوا.

كل واحد منكم كما يسقي و في قلع الكتان والقنم هذا هو ان يكون جميع (l. 14)
الزريعه من الكتان والقنم من [المسلمين[a]] الذين يزرعوها[b] ومتى ما يكون
الكتان و القنم مطبوخ و يابس ومربوط ان يقسموها الثلث

للاشبطال والثلثين من كل واحد منكم و للاشبطال[c] المذكور ان ينصف (l. 15)
الثلث من النفقه من الدخول في البرقه والخروج [من البرقه[d]] ايضا ان
يطبخوا المسلمين المذكوره خبزهم في فرن الاشبطال

المذكور عن دايم الدهر وان يعطوا [المسلمين[e]] من ستة عشر خبزه [خبزا[f]] (l. 16)
واحد وان لا يقطعوا اشجار و لا يقلعوا كرمات دون امر قايد اسران وان كان
و [g]يصطلحوا زوج مسلمين او ثلثه ويتفقوا في دار واحد وكل واحد

منهم يحبس زوجته ويوقد نار ان يعمل كل واحد منهم حقه للاشبطال (l. 17)
ان يغرم كما كل واحد من الاخر كما يحبس عن دار ايضا للقمنددور ان يكون
في قلجاطش عن زمان او لمتع اسران.....[h] ان يكون فيه

قمنددور[i] ان تحرزوه وتحبسوه عن [سيد و[j]] مول في اسم الاشبطال (l. 18)
المذكور وان يكون هذا حاكمكم ومامورکم و ان يكون جميع خصماتكم لحكمه[k]
وان كان تريدوا تعملوا من حكمه ارتفاع ان [تفعلوه و[l]] تعملوه امام

كل قاضي ان يكون مسلم من تطيله كما هو سنتكم وشرعكم[m] و ان تكو (l. 19)
نوا اجسامكم واموالكم ملتزمه للاشبطال المذكور وذالك بشرط الا يمكن لاحد

(a) Dans *B* seulement.
(b) H. Derenbourg يزرعونها.
(c) *A*: والاشبطال.
(d) Manque dans *B*.
(e) Dans *B* seulement.
(f) Dans *B* seulement.
(g) Dans *A* seulement.
(h) *A* et *B* présentent ici, dans la traduction arabe, une lacune correspondant à l'espagnol *si uoluntat fuere del Hospital*.
(i) *A*: قماندور.
(j) Dans *B* seulement. L'espagnol n'a d'ailleurs que *por ssennor*.
(k) *B*: لامره.
(l) Dans *B* seulement. L'espagnol n'a que *fazer*.
(m) *B*: امام كل قاضي يكون من مسلمين تطيله لسنتكم و شرعكم.

منكم ان تخرجوا من الموضع المذكور ان كان لكم ان تعطوا شي[a] للاشبطال المذكور وان كان

(l. 20) يعملها احد منكم ان يكون مردود في اي موضع يمشي وكل واحد منكم لا يكون قادر بيع ولا رهن شي من ميراث[b] الاشبطال لنصراني او ليهودي الا بينكم في البين من كل عامر مسلم يكون منكم[c] وايضا ان تستغلوا[d] الاميا والربيع من الموضع المذكور بدوابكم

(l. 21) وغنمكم ومن الاشبطال كذالك كما جيران[e] والاشبطال المذكور لا يسوق غنم اخر ولا دواب اخر ...... ومن رعاته[f] ونحن تحبسوا عن الاشبطال المذكور السيدة العضمى الديات والجنيات وغصب الطرقات و غصب النسا و الاشياة الاخر الذين يكون

(l. 22) في الموضع المذكور وحوماته و الاشبطال المذكور ان يحبسوكم في شرعكم و سنتكم وعوايدكم كما ينبغى لهذا العامرين و نحن الجماعة المذكوره عنا و عن الذين يكونوا من بعدنا ان يعمروا في الموضع المذكور نخذوا[g] العطية المذكوره منكم[h]

(l. 23) مولانا البريور ونخذكم[i] عن مول لكم و لجميع الافرايلين من الاشبطال و لامرهم[j] و نحن نكونوا عبيدكم منكم و من الاشبطال المذكور و نقبلوا ايديكم كما مول ان نحتاجوا ان نطيعوه فى كل شي و نحن البريور المذكور و الجماعة المذكوره

(a) *B*: ان تعطوا او تحبسوا شي من دين عليكم للاشبطال المذكور.

(b) *A*: لا يبيع و لا يرهن من ميراث. — J'ai adopté la leçon de *B* à cause de l'espagnol *non pueda uender*.

(c) Le texte espagnol ajoute ici: *y esto con uoluntat del Hospital* dont la traduction n'est donnée ni par *A*, ni par *B*.

(d) Ce mot est peu net dans *A*; H. Derenbourg avait lu تستعملوا. — *B* semble porter من تنتفعوا.

(e) Au lieu de كما جيران, qui correspond bien à l'espagnol *uezialment*, *B* porte من اسران „de Uçrant".

(f) *B*: لا يسوق غنم ولا دواب من موضع اخر الا من رعاته. Aucun des deux exemplaires n'a traduit l'espagnol *sino el ssuyo proprio* [*y de sus pastores*].

(g) H. Derenbourg a lu نخود. *A* porte à peu près sûrement نخذوا; *B* seul donne نخود.

(h H. Der.: عنكم.

(i) *B*: نخودكم.

(j) *B*: لطاعتهم.

(l. 24) نرغبوا لدون بطره غرسيس المتقبل حابس طابع سيدنا الملك من نبره في
تطيله ان يجعل الطابع [من سيدنا الملك من نبره[a]] معلق في هذا العقد و
انا دون بطره غرسيس المذكور لرغبة الجيمة

(l. 25) المذكوره جعلت الطابع معلق[b] في هذا العقد لتثبيت جميع الاشيا المذكوره
واشهد على ذالك من سمعه منهم وعرفهم وذالك في شهر فبرير في الثامن
عشر يوم منه الذي من سنه احدا عشر وسبعه[c] مايه موسى البلي الـ.....[d]
ودون يانقه دشوه

(l. 26) صيرفي ولب بارس دريس و المرابت بن وليد من بطريج و عيسى بن
موسى بلينوا[26] ||

TRADUCTION DE LA PARTIE ARABE.

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux!
Que Dieu bénisse Mahomet et sa famille!

Qu'il soit connu et certifié à tous comment nous, frère Guy de Severac, humble prieur de l'Hôpital de Saint Jean de Jérusalem en Navarre, entendant faire et réaliser le profit, le bien et l'honneur du dit Hôpital, avec l'avis des Commandeurs et des Frères du dit prieuré et avec l'avis, spécialement, et la permission de Don Fray Falco de Barre, notre lieutenant à Calchetas[1], de Don Fray Garci Sanchez de Cay, *vicario* de Calchetas, de Don Fray Sanz de Atayo et de Fray Remont de Veyrinas, *clavero*[2] de Calchetas, nous donnons

---

(a) Dans *A* seulement.

(b) H. Der.: معلن.

(c) H. Der.: سبع.

(d) H. Der.: (?) اللبلي المجتني. Le second ethnique est difficile à déchiffrer: اليعتي (?), اليمني (?), المجتبي (?); le texte espagnol n'est ici d'aucun secours car ce Mūsā n'y est pas mentionné.

(1) Calchetas, *despoblado*, prov. de Navarre, *part. jud.* de Tudèle, sur la rive gauche du *rio* Queyles. Calchetas avait été vendu aux Hospitaliers en 1156 par le roi de Navarre (Note de Mr. L. Barrau-Dihigo).

(2) Bien que P. de Alcalá traduise étymologiquement *clauero de orden* par *ṣâḥab al-mafītiḥ* «détenteur des clefs», on sait que, dans les ordres militaires espagnols, le *clavero* était le chevalier chargé de la garde et de la défense du principal château ou couvent de l'ordre.

et accordons le droit de coloniser, l'emplacement pour construire une maison et le droit de s'établir[1] dans notre bourg de Uçrant[2] et dans ses cantons, à vous, communauté de Musulmans qui serez à Uçrant; c'est à savoir dès maintenant[3] à vous: Sa'īd aṭ-Ṭoraḻī, *ṣāḥib aṣ-ṣalā*, à vous: Maḥommad al-morābit, à vous: Aḥmed . . . . griyaḻa, à vous: Maḥommad Qorollāno[h], à vous: Jūsef al-ǵozī, à vous: 'Aisā Ǧentīl, à vous: Mūsā, fils de Salāma 'Alī, à toute votre communauté et à quiconque viendra coloniser à Uçrant, de la manière suivante et selon les clauses reconnues ci-dessous: Premièrement, il est à savoir qu' à chaque colon d'entre vous ou à quiconque viendra pour habiter d'ici en avant, nous devrons donner, nous et le dit Hôpital, un *casal* de maison complet dans le dit lieu et [les dits] cantons; c'est à savoir: un emplacement et un terrain[4] pour des maisons (et les maisons, vous devrez les faire, chaque colon parmi vous [construisant] à ses frais), huit *qafīz* de semence . . . .[5] de la mesure de Tudèle, et dix ouvrées de vigne, ceci constituant un *casal* complet.

Chaque *casal* complet, parmi ceux qui ont été cités plus haut, devra verser huit *dīnār*-s et demi de redevance en monnaie de Navarre, c'est à savoir les cinq *dīnār*-s pour la maison, et les trois *dīnār*-s et demi pour la vigne; si quelqu'un vient et désire prendre un demi *casal*, il devra payer une demi-redevance pour ce qui est de la redevance susdite. Les dits cinq *dīnār*-s qui sont pour la redevance de la maison, il devra les payer, chaque année et pour la durée de l'éternité, à la fête de la Toussaint, et les susnommés trois *dīnār*-s et demi qui sont pour les vignes, à la fête de Saint Michel de chaque année.

Chaque *casal* devra donner une paire de poules au *castellan*, ou à tout *qāyid* qui sera à Uçrant, chaque année, à la fête de Noël.

Et tout cela, à condition aussi que vous, la susdite communauté et les susnommés habitants ainsi que ceux qui existeront d'ici en avant, vous donniez au dit Hôpital, en ce lieu, le tiers de tout ce que

(1) Esp. *poblacion, ssolar y estage*[*s*].

(2) Urzante, prov. de Navarre, *part. jud.* de Tudèle, *ayuntamiento* de Cascante, sur la rive droite du *rio* Queyles. C'est en 1253 qu'Urzante était devenu la propriété de l'Hôpital (Note de Mr. L. BARRAU-DIHIGO).

(3) Esp. *sabudamente de luego.*

(4) Esp. *plaça y ssolar.*

(5) Esp. *de pieças*, traduit par من مقادير.

vous récolterez de céréales, de raisins, d'olives, de fèves, de pois[1] et de toutes les espèces que vous récolterez, ainsi que de tous les fruits et légumes qu'on y cueillera. Tout cela, on devra le faire avec fidélité, loyauté et sincérité.

Tout musulman qui aura maison et feu au dit Uçrant devra verser, au *qāyid* d'Uçrant qui sera pour le compte du dit Hôpital, un *rub'* de céréales, moitié de blé et moitié d'orge, au mois d'Août, pour chaque année, pour la durée de l'éternité.

Chaque maison devra donner au dit Hôpital quatre *marfiqa*-s de paille, chaque année, sur les aires.

Cela, à condition que vous, chaque colon musulman et les musulmans du dit lieu, devrez faire toute dépense qui sera nécessaire au dit lieu pour les eaux, chacun de vous proportionnellement à ce qu'il irrigue. Pour ce qui est de l'arrachage[2] du lin et du chanvre, toute la semence de lin et de chanvre sera celle des musulmans qui la sèment[3] et, quand le lin et le chanvre seront rouis, secs et liés, ils devront les partager: le tiers pour l'Hôpital et les deux tiers à chacun d'entre eux. Le dit Hôpital devra payer le tiers des frais de la mise en fosse et de la sortie de la fosse.

Les dits musulmans devront aussi cuire leur pain au four du dit Hôpital pour la durée de l'éternité, et ils devront donner de seize pains un pain.

Ils devront ne pas couper d'arbres, ni arracher de vignes sans l'ordre du *qāyid* d'Uçrant.

Si deux ou trois musulmans s'arrangent à l'amiable et s'accordent [pour vivre] dans une seule maison, chacun d'eux ayant sa femme et allumant un feu, chacun d'eux devra faire son droit à l'Hôpital, devant verser comme chacun des autres en proportion de ce qu'il possédera de logis.

Egalement, pour ce qui est du Commandeur qui sera à Calchetas pour un temps[4] ou de celui d'Uçrant [si l'Hôpital veut] qu'il y ait là un Commandeur, vous devrez le revérer et le tenir pour seigneur et maître au nom du dit Hôpital; ce personnage devra être votre juge

(1) Ou: de vesces. — Cf. Lexique.
(2) L'espagnol dit *collida* «cueillette».
(3) C'est-à-dire qu'elle sera fournie par eux.
(4) Esp. *por tiempo*.

et votre justicier[1], et tous vos litiges seront soumis à son jugement. Si vous voulez faire appel de son jugement, vous devrez le faire devant tout *qāḍī* de Tudèle qui sera musulman, comme c'est votre coutume et votre loi[2].

Vous devrez être, corps et biens, engagés envers le dit Hôpital et cela avec cette clause qu'il ne soit possible à aucun de vous que vous sortiez du dit lieu s'il vous incombe de donner quelque chose au dit Hôpital; si l'un de vous le faisait, il devrait être ramené, en quelque endroit qu'il aille.

Aucun de vous ne pourra vendre ni engager une partie du patrimoine[3] de l'Hôpital à un Juif ni à un Chrétien, mais seulement entre vous, avec tout colon musulman comptant parmi vous.

Egalement, vous devrez exploiter les eaux et l'herbe du dit lieu avec vos bêtes et vos moutons[4] et ceux de l'Hôpital aussi, en voisins; le dit Hôpital n'amènera pas les moutons d'autrui, ni les bêtes d'autrui [mais seulement les siens] et ceux de ses pâtres.

Et nous, nous retenons pour le dit Hôpital la haute seigneurie: les homicides, les calomnies, le brigandage sur les routes[5], les violences faites aux femmes[6] et les autres choses qui surviendront au dit lieu et dans ses cantons.

Le dit Hôpital vous maintiendra dans votre loi, dans votre coutume et dans vos habitudes[7] ainsi qu'il convient à ces colons.

Nous, la dite communauté, pour nous et pour ceux qui seront après nous et qui coloniseront en ce lieu, nous recevons la dite donation de vous, notre seigneur le prieur, et nous vous recevons pour seigneur, vous et tous les frères, et nous nous soumettons à leurs ordres. Nous serons vos esclaves[8], à vous et au dit Hôpital; nous vous baisons

---

(1) L'espagnol porte *uestro juge* [?] *y uestro justicia.* En Aragon, *justicia* désignait un personnage qui jugeait souverainement.

(2) *B*: devant tout *qāḍī* des musulmans de Tudèle, conformément à votre coutume et à votre loi. — L'espagnol a simplement: *antel alffaque de Tudela segund uuestra açunna.*

(3) Litt.: *de l'héritage*; Esp. *heredamiento.*

(4) Il doit s'agir du gros et du petit bétail. — Cf. Lexique.

(5) = Espagnol *quebrantamiento de caminos*, à quoi correspondrait plus exactement l'expression arabe قطع الطرقات «l'action de couper les routes».

(6) = Espagnol: *fuerzas de mulleres* «viols de femmes».

(7) = Espagnol: *fueros y derechos y costumbres.*

(8) = Espagnol: *uassallos.*

les mains comme à un seigneur à qui nous devons obéir en toute chose.

Nous, le dit prieur et la dite communauté, nous prions Don Pedro Garceyz, chargé du fisc, gardien du sceau de notre seigneur le roi de Navarre, à Tudèle, de suspendre à cet acte le sceau de notre seigneur le roi de Navarre.

Moi, Don Pedro Garceyz déjà cité, à la prière de la dite communauté, j'ai suspendu le sceau à cet acte afin de certifier toutes les choses mentionnées.

Ont été témoins de cela ceux qui le leur ont entendu dire et les ont connus; et cela, au mois de Février, le dix-huitième jour du dit, qui est de l'année 711: Mūsā al-Lebli (?) . . . .; Don Yennego de Uxue, banquier; Lope Perezdoriz; Almorābit eben Walīd, de Pedriz; 'Eisā ben Mūsā Pollīno.

NOTES PHILOLOGIQUES.[1]

I. — PHONÉTIQUE.

1. — Mots arabes.

Consonantisme.

Perte d'emphase dans المرابت (26/5) pour المرابط.

Passage de *k* à *q* dans البرقه (15/17—20) pour البركه.

Cette permutation de l'occlusive palatale avec l'occlusive arrière-vélaire est un bon exemple de l'affaiblissement subi par le *q* arabe dans sa prononciation hispanique, affaiblissement dont nous possédons par ailleurs divers témoignages:

1°) Dans sa biographie d'Abū Ḥayyān, Al-Maqqarī indique que ce célèbre linguiste, né à Grenade en 1256, «s'exprimait éloquemment dans la langue de l'Andalousie et qu'il prononçait le *qāf* en le «contractant» et en le rapprochant du *kāf*» (عبارته فصيحة بلغة الاندلس يعقد حرف القاف قريبًا من الكاف, cf. *Analectes* . . ., I, p. 828, l. 23).

(1) Le premier des nombres entre parenthèses qui suivent les mots cités indique le numéro de la ligne; le second indique le rang occupé par le mot dans cette ligne.

2°) Dans le *Vocabulista* édité par SCHIAPARELLI, on relève de nombreux cas d'alternance *k/q*:

بكّس et بقّس (p. 39) «buis»; كَشْكَرْ et قَشْقَرْ (p. 564) «rugare»; شُكْرْ et شُقْرْ (p. 582) < esp. *suegro* «beau-père»; دَرَكَة et دَرَقَة (p. 573) «bouclier»; قُوشَة (p. 165, 403) correspond au marocain moderne كوشه *kūša* «four».

Il est vrai qu'il s'agit là de mots d'origine non-arabe; mais on trouve également:

كفز (p. 169) et قفز (p. 163) «sauter»; مَرْكَبْ et مَرْقَبْ (p. 184) «navire».

3°) D'autre part, bien que dans son *Arte* (p. 30) P. DE ALCALÁ ait classé le *q* parmi les onze consonnes emphatisantes qui donnent au *fatḥa* le timbre *a* et au *ḍamma* le timbre *o*, il est à remarquer que, dans son *Vocabulista*, le *q*—très souvent— n'empêche pas l'*imāla*, tant partiel ($a > e$) que total ($\bar{a} > \bar{\imath}$). Cette anomalie apparente a été relevée par Mr. O. J. TÅLLGREN[1] qui, à propos de la notation *muqéddem* dit «qu'elle devrait correspondre, pour le son, à un مكّدّم, mot irréel qu'il serait absolument chimérique de prendre pour base». L'exemple que constitue le برقه < بركه de la Charte prouve que son hypothèse n'est pas si chimérique qu'il le laisse à entendre.

4°) Enfin, à propos de la biographie du mystique 'Alī ibn Muḥammad Ṣāliḥ, originaire de Grenade et qui vivait au Maroc au XVe siècle, l'auteur de la *Salwa* (II, p. 209, l. 21) cite un passage de la *Mir'āt al-maḥāsin* de Muḥammad al-'Arabī al-Fāsī où il est dit que ce personnage, ayant employé l'adjectif قوي «fort», le prononça «avec le *qāf* qui est voisin du *kāf*, ce qui est la prononciation des gens d'Andalousie» (فقال لهم هذا عربي قوي بالقاف القريبة من الكاف كما ينطق به اهل الاندلس). Il doit s'agir d'un phonème proche de *g*.[2]

Vocalisme.

Chute de voyelle brève non accentuée, placée entre deux syllabes fermées, dans *Çaueçala* qui doit représenter *ṣā(ḥ)b eṣ-ṣalā*, pour *ṣāḥib*

(1) Cf. *Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina*, extr. de *Homenaje a Menéndez Pidal*, t. II, Madrid, 1925; p. 709, n. 1.

(2) Une intéressante monographie a été consacrée à la question du *qāf* pur et du *qāf* «contracté» (معقودة) — au point de vue de la récitation du Coran — par le juriste marocain contemporain 'Abd Allāh ibn Ḥaḍrā' as-Salāwī; elle est intitulée *Al-Itḥāf bi-mā yata'allaq bil-qāf*, lith. [Fès ?], 1323, 4 fasc. de 8 pages.

eṣ-ṣalā[1]. Dans un prochain travail sur *La langue des chants grenadins du Maǵrib*, je montrerai comment le même phénomène y est très fréquent.

Chute de voyelle finale: مول (18/7, 23/5, 23/22), pour موًلَى, à côté cependant de مولانا (23/1)[2].

2. — Mots espagnols.

Consonantisme.

Dans la transcription arabe des mots espagnols, —

Le *C* dur (au contact de *a* et de *o*) est rendu d'ordinaire par un *q*: قلجاطش (2/22) *Calchetas* (**qalčeṭaš*); سبراق (1/9) *Seuerac* (**Šeberaq*); القمان ددوراش (2/3) *al-Comendadores*; قي (3/3) *Cay*; بقريه (3/4) *vicario*; قلوير (3/15) *clauero*; قرلانه (4/19) *Coroyllano*; قشال (6/19) *casal*; قشتلان (10/2) *castellan*.

On trouve cependant — une seule fois — un *C* devant *o* rendu par *k*: فلكوا (2/17) *Ffalco*.

Le *C* doux (au contact de *e* et de *i*) est rendu tantôt par l'emphatique *ṣ*:

اشبيصيال (2/11) special; ببلصيون (3/19) poblacion;

et tantôt par la sifflante simple *s*[3]:

غرسيه (3/1) Garci; غرسيس (24/4) Garceyz.

---

(1) Cf. P. de Alçalà: *dueño* = *ṣâḥb*, pl. *aṣḥâb* (207/30); *dueña* = *ṣâḥba*(t) (207/33); *señora de casa* = *ṣâḥbat ad-dār* (395/20).

(2) Cf. P. de Alcalà: *dueño* = *méul*, pl. *mewīl* (207/32); *Vocabulista*, p. 356 : *dominus* = مَوْلَى و مَوْلْ.

(3) Dans la transcription espagnole des noms propres arabes cités dans la Charte, le *Ç* correspond aussi bien au *s* arabe qu'au *ṣ*:

Çaheyz (*A*), Çaheyt (*B*) < Sa'īd
Çaueçala < Ṣāḥb eṣ-ṣalā
Juce < Yūsef
Eyça < 'Eisa
Muça < Mūsa
Çalema < Salāma

Ls *s* espagnol en effet était alors une chuintante (toujours rendue par le *š* arabe) et ne pouvait servir à transcrire le *s* et le *ṣ* arabes qui sont de pures sifflantes.

Une seule fois, un *Ç* intervocalique est rendu par le groupe *sṭ*: بلَسْطَه (6/29) *blasṭa* = plaça[1].

Le *CH* est rendu par un ج non différencié faisant fonction de *č*[2]:

قلتجاطش (2/22) *Qalčāṭaš: Calchetas; شنجاس (3/2) *Sančās: Sanchez.

Le *D* est généralement rendu par *d*. Une seule fois on trouve l'interdentale *ḏ*, dans un prénom où la dentale n'est d'ailleurs pas notée dans la graphie espagnole:

غيذ (1/8)* *ġīḏ* = Guy (*B* porte nettement غيث).

A trois reprises — deux fois dans un groupe *dr* — il est rendu par *ṭ*[3]:

تطيله (7/16 et passim): Tudela; بطره (24/3): Pero, pour *Pedro; بطريج (26/8): Pedriz.

Le *G* dur initial est toujours transcrit *ġ*:

غيذ (1/8) = Guy; غرسيه (3/1) = Garci; غرسيس (24/4) = Garceyz; dans le corps du mot, on trouve tantôt *ġ*:

اغشت (12/30) = Agosto

(1) La toponymie hispanique fournit bien un certain nombre de correspondances ar. *st*, *sṭ* = esp. anc. *ç*, esp. mod. *z*, mais il s'agit toujours de noms dont le prototype antique avait un groupe *st*:

ant. Caesaraugusta × ar. Saraqusṭa × esp. Çaragoça;
ant. Basti × ar. Basṭa × esp. Baça;
ant. Astigi × ar. Estiġa × esp. Ecija.

Le بلسطه **blasṭa* ou **plasṭa* de la Charte doit donc représenter une forme métathétique de **platsa*, aboutissement roman du latin *platea*.

(2) On sait que, dans les textes rédigés en arabe hispanique et en *aljamia*, le *CH* est fréquemment transcrit par ج (*ǧǧ*), le *Ñ* par نّ (*nn*) et le *P* par بّ (*bb*) ou par فّ (*ff*). Cf. SIMONET, *Glosario*, p. CCXVI, n. 1, et p. CCXVII; E. GARCIA DE LINARES, *Escrituras árabes*, in *Homenaje a D. Fr. Codera*, p. 171—197, *passim*.

(3) Il existe par ailleurs une correspondance assez constante ar. ط × esp. *d*: قرطبة Qórṭoba × Cordoba. مجريط *Maǧrīṭ × Madrid. غرناطة *Ġarnāṭa × Granáda. مربيطر، مرباطر × Murviedro. تُلَيْطُلة *Toláiṭola × Toledo. قيشاطة *Qēšāṭa × Quesada. قيجاطة *Qēžāṭa × Quesada. بطليوس *Baṭalyaus, *Baṭalyōs × Badajoz. بِطْرُوش *Biṭrauš, *Biṭrōš × Pedroso. قنبيطور **qanbiyaṭōr* × campeador (surnom du Cid), *ap.* Ibn al-ʿIḏārī, *K. al-Bayān al-muġrib*, t. III, éd. E. LÉVI-PROVENÇAL, p. 305, l. 12.

et tantôt q[1]: قريله . . . (4/23) = . . . griela; يانقه (25/38) = Yennego.

Le *G* doux (au contact de *e*) est rendu par ج (*ǧ* ou *ž*?) جنتيل (5/5) = Gentil.

— Le *H* n'est pas noté:

اميل (1/10) = humil; اشبطال (1/13 et passim) = Hospital; جوان (1/15) = Johan; اونور (1/24) = y honor.

— Le *J* initial est rendu par ج (*ǧ* ou *ž*?):

جوان (1/15) = Johan; جرشلام (1/16) = Jherusalem.

Le *P* est rendu par *b*, sans signe différenciateur:

بريور (1/11) = prior; اشبطال (1/13 et passim) = Hospital; بروابار (1/21) = proueer; بريوارادوا (2/9) = priorado; اشبيصيال (2/11) = special (**išbīṣyāl*); بطره (24/3) = Pero (*Pedro); لب (26/1) = Lope; بارص (26/2) = Perez; بطريج (26/8) = Pedriz; بلينوا (26/12) = Pollino.

Le *S* est toujours rendu par la chuintante *š*.

Le *T* voyellé en *e* ou en *i* est rendu par *t*. Voyellé en *a* ou en *o*, il est rendu par *ṭ*:

اشبطال (1/13 et *passim*) = Hospital; قلجاطش (2/22 et *passim*) = Calchetas; اطايه (3/10) = Atayo; طودش شنطوش (9/16—17) = Todos Santos.

La notation اغشت (12/30) doit donc correspondre à **agost* et non à *agosto*.

Le *V* est rendu par *b*:

شبراق (1/9) = Seuerac; نبره (1/17) = Nauarra; بروابار (1/21) = proueer; بقريه (3/4) = vicario; بيرينش (3/14) = Veyrinas.

---

(1) On retrouve la même diversité — pour la notation du *g* roman — dans la toponymie arabe hispanique, bien que le *ǧ* arabe semble presque le seul employé quand il s'agit d'une initiale de mot (Cf., dans le même sens, les termes énumérés par SIMONET, *Glosario*, au chap. du *G*). A l'intérieur du mot, on trouve aussi bien *ǧ*, que *q* et même *k*:

ارغون *Arağōn = Aragon; شقرش *Šaqreš = Sagres; طَرَكونه *Ṭarrakōna = Tarragona.

Rappelons qu' aujourd'hui encore, au Maroc, le *g* (berbère, roman ou arabe bédouin) est rendu par le ج, le ق ou le ك différenciés par trois points ajoutés dessus ou dessous. Le *ǧ*, dont la prononciation est très différente maintenant de celle du *g* roman ou berbère, n'est plus employé par les Indigènes dans les transcriptions modernes (on le retrouve en effet, en fonction de *g* roman, dans des mots empruntés au Moyen-Âge: *ganžo* «crochet», *gumbāz* «tunique», *grainūn* «mets de

On trouve cependant قلوير (3/15) = clauero, avec un *wāu*.

Le *X* intervocalique est rendu par *š*:

دشوه (25/39) = de Uxue.

Le *Z* intervocalique est rendu par *z*:

فزار (1/20) = fazer.

En fin de mot, après voyelle, il est rendu par *s*:

شنجاس (3/2) = Sanchez; شنس (3/9) = Sanz; بارس (26/2] = Perez.

Dans le toponyme *Pedriz*, il est rendu par ج (*ǧ*, *ž*, *č*?)[1]

Chute de consonnes. — On a noté plus haut que le *h* espagnol n'était pas rendu dans la transcription arabe. En outre, le groupe final — *nt* se réduit à — *n*:

شن (1/14) **šan* <Sant (devant des noms propres à initiale consonantique); رمون (3/13) **remon* <Remont; اسران (3/24) **usran* <Uçrant.

Une graphie اشبيصيال ميانت (2/11—12) semble donc bien impliquer un prototype * *specialmiente* et non le *specialment* du texte espagnol.

Vocalisme.

La voyelle *A* est rendue tantôt par un simple *fatḥa*, tantôt par un *alif*:

فراي (1/7 et *passim*) = *fray; شبراق (1/9) = Severac; اشبطال (1/13) = Hospital; جوان (1/15) = Johan; اشبيصيال (2/11) = special; شلار (3/20) = solar; اسران (3/24) = Uçrant; قشال (6/19) = casal; قشتلان (10/2) castellan; ندال (10/14) = Nadal.

La voyelle *E* est rendue le plus fréquemment par un *alif*. Cette graphie s'explique par l'habitude qu'avaient les Arabes hispaniques de fermer le *ā* en *ạ̄* et souvent même en *ī*[2]:

دا (2/9, 3/10) = de; جرشلام (1/16) = Jherusalem; انتن ديانتاش

---

graines diverses»); on ne rencontre plus notre *g* rendu par un *ġ* arabe que sous la plume de rédacteurs syriens qui sont responsables des graphies — et aussi des prononciations — غورو *gūrọ* «Gouraud», ستيغ *stīg* «Steeg», etc.

(1) On s'attendrait à trouver ici, comme dans les trois cas précédents, le *-z* final transcrit par *s*; il y a pourtant d'autres exemples où, à un *-s* roman hispanique, correspond, en arabe, un ج: *pullus* > *farrūǧ*, *Augustus* > *agušṭuǧ*. (Cf. *Etymologies Magribines* I, No. 30, in *Hesperis*, 1926, p. 72).

(2) Dans les *Escrituras arabes* publiées par Mr. E. GARCÍA DE LINARES (in *Homenaje a D. Fr. Codera*, p. 171—197), la voyelle *a* est toujours rendue par le *fatḥa* et la voyelle *e* par *l'alif*.

(1/18—19) = [enten] dientes; فزار (1/20) = fazer; ابروادار (1/21) = y proueer; القمان ددوراس (2/3—4) = Comendadores; مياننت (2/12) = *miente; قلنجاطش (2/22) = Calchetas; شنجاس (3/2) = Sanchez; قرياله . . . (3/22) = . . . griela; اش اشبار (5/27—28) = es a ssaber; دبادش فزار (7/3—4) = deuedes fazer; بارس (26/2) = Perez.

La voyelle *O* est rendue:

soit par un simple *ḍamma* non exprimé dans la graphie:

اشبطال (1/13 et *passim*) = Hospital; ببلصيون (3/19) = poblacion (pour le premier *o*); شلار (3/20) = solar; طودش (9/16) = todos (pour le second *o*); دريس (26/3) = [Perez] doriz; بلينوا (26/12) = Pollino.

soit par un *wāu*:

بريور (1/11) = prior; اونور (1/24) = y honor; قمان ددورش (2/3—4) = Comandadores; دون (2/15 et *passim*) = don; رمون (3/13) = Remon; ببلصيون (3/19) = poblacion; طودش شنطوش (9/16—17) = Todos Santos; قمنددور (17/25) = Comandador.

En fin de mot, on retrouve la graphie avec le *wāu* qui est alors suivi de l'*alif* orthographique de l'arabe classique:

فلكوا (2/17) = Ffalco; بلينوا (26/12) = Pollino.

Par suite d'un oubli singulier de l'origine première de ce groupe ـوا essentiellement terminal —, on le retrouve jusque que dans le corps des mots, en une position où l' *alif* orthographique n'a plus aucune raison d'être. Tout se passe comme si le groupe ـوا, ayant d'abord servi à rendre la voyelle *o* en fin de mot, avait été considéré par la suite comme formant un groupe stable pouvant servir à noter la même voyelle en toute autre position:[1]

---

(1) C'est peut-être un artifice analogue, destiné également à noter la voyelle *o* — mais basé cette fois sur l'emploi de la terminaison ـُهْ — qu'il faut voir dans les graphies arabes un peu étranges que l'on relève dans l'anonyme *Kitāb al-Ansāb* ainsi que dans le *Kitāb Aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart* d' Al-Baiḏaq, auteur marocain du XII[e] siècle, (éd. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, 1927), pour transcrire certains noms berbères (toutes ces graphies ont été vérifiées sur les photographies du manuscrit que Mr. LÉVI-PROVENÇAL a bien voulu mettre à ma disposition):

بنوا وَمَاوُهْصْ (41/9); بنوا تَكْلَاوُهْ تِينْ (41/5); بنوا تَلُوهْ رِيتْ (29/6); وُهْصُوهْ (42/14); آيْسَلُدَايِن ان وهنَايِن (78/7).

Il est certain que cet emploi anormal d'un *h* isolé, jamais lié à la lettre suivante contre la règle constante de la graphie arabe, doit correspondre à une valeur spéciale de ce signe. A défaut d'une meilleure explication, j'admettrais assez volontiers

بريوارادوا = priorado (in *B*, 2/13); ابرواباار = y proueer (in *A*, 1/21); ابروابيار = y proueer (in *B*).

En fin de mot encore, on trouve la voyelle *O* rendue par ـه (*ـُه):

بقريه (3/4) = vicario; دا اطايه (3/10) = de Atayo; قرلانه (4/26) = Coroyllano; بطرة (24/3) = Pero [pour *Pedro]; يانقه (25/38) Yennego.

Cette graphie s'explique par ce fait que l'un des deux suffixes *-u* de l'arabe hispanique était celui de l'affixe personnel de la 3ème personne du masculin singulier qui, selon l'orthographe classique, aurait dû s'écrire ـُهْ (à la pause). Dans la pratique d'ailleurs, aussi bien lorsqu'il s'agissait de l'affixe personnel arabe, que quand on voulait rendre une voyelle romane *o* finale, le *h* n'était pas prononcé. Le fait intéressant à retenir, c'est que ces deux suffixes *-u* (celui du pluriel verbal et celui de l'affixe personnel) ont été employés spécialement pour rendre la voyelle romane *o* finale: on serait donc fondé à supposer qu'ils avaient pratiquement ce timbre (et non celui de *-u*) dans les parlers arabes hispaniques; la notation constante de P. DE ALCALÁ qui transcrit partout *-u* empêche cependant de s'arrêter à cette supposition.

3. — Mots arabes passés en espagnol.

açunna (l. 17) = ar. *as-sunna*; alcayt (l. 9) = *al-qā'id, al-qāyid*; aljama (l. 3, 4, 9, 22, 24, 25) = *al-ǧamā'a*; almorauid (l. 4, 26) = *al-morābiṭ, al-morābit*; alffaque (l. 17) = *al-faqēh, al-faqē*; cannamo (l. 13) = *qannam*; marfega (l. 12) = *marfega, marfeqa*; rouo (l. 11) = *robō*.

Noms propres:

---

que ce complexe médian — ـوَة est en fonction de *wo* (*wọ* ?); les noms berbères où il figure seraient donc éventuellement à lire:

* Woṣūm; *Talworit; *Taklāwwotīn; *Wamāwos; *Wonāin.

Il est à noter que, à la forme arabisée بنو تَلوَةريت, est donné le correspondant berbère ايت تلوريت, sans ة. Je ne pense pas que l'on doive en déduire que le groupe médian — ـوة était particulier aux formes arabisées des noms berbères, car, quelques lignes plus bas, à la forme arabisée بنو تكلاوةتين correspond une forme berbère identique: ايت تكلاوةتين. L'absence de ة dans le premier exemple semble donc bien provenir d'une négligence de copiste.

Çaheyz (*A*), Çaheyt (*B*) = Sa'īd; Mahoma = Muḥammad, *Mahommad[1]; Hamet = Aḥmed; Juce = Jūsef; Eyça = 'Eisa; Muça = Mūsa; Çalema = Salēma; Hali = 'Alī; Euengualit = Eben Walīd.

II. — MORPHOLOGIE.

1. — Nom.

Pronoms personnels.

Le pronom de la 1ère personne du pluriel est toujours نحن (6/16, 21/18, 22/17, 23/12, 23/30).

Celui de la 3ème personne du masculin singulier apparait avec la valeur de «il est, c'est»[2]:

وهذا هو (7/22) = esp. *y esto es . . .*; هذا هو ان (14/11) = esp. *es assique . . .*; كما هو سنتكم (19/9), «comme c'est votre coutume».

Affixes personnels.

L'affixe personnel de la 3ème personne du masculin singulier est toujours écrit, ـه (= *-uh*, *-u*?).

L'affixe féminin de la même personne est employé pour traduire le pronom neutre espagnol *lo*:

ان يقسموها (14/32) = esp. *que lo partan*; وان كان يعملها (20/1) = esp. *y si lo fiziesse*, «et s'il fait celà».

Démonstratifs.

Noter لهذا العامرين (22/15) «à ces colons».

Le pronom هذا traduit deux fois l'espagnol *assi*:

وهذا (7/26) = esp. *e assi*; هذا هو ان (14/10) = esp. *es assi que.*

Relatifs.

Noter, au point de vue de l'accord:

الاشياة الاخر الذين (21/32) «les autres choses qui . . .».

Comme déjà dans le *Dīwān* d'Ibn Quzmān, comme aussi dans l'oeuvre de P. DE ALCALÁ[3] et dans les chants grenadins conservés

---

(1) Cf. G. S. COLIN, *Note sur l'origine du nom de «Mahomet»*, in *Hespéris*, 1925, p. 129.

(2) P. DE ALCALÁ emploie *hu* pour traduire à la fois *yo so*, *tu eres* et *aquel es* (cf. p. 22—23 et p. 386, s. v. *ser*). D'autre part, le même pronom entre dans la composition de locutions grenadines traduisant un verbe impersonnel espagnol:

hazer frio = *al-bárd hu* (267/29); *hazer calor* = *al-ḥarr hu* (267/31); *hazer calor* = *ad-def' hu* (267/33); *hazer granizo* = *al-baråd hu* (267/9).

(3) Cf. P. DE ALCALÁ, *maráḍ-an áḥar* (42/23) «une autre maladie»; *díbbat-an óḥra* (45/20) «une autre bête»; *ašyít-an oḥár* (332/3) «d'autres choses».

au Maġrib, on trouve dans la Charte étudiée ici plusieurs exemples de l'emploi d'un relatif ان qui apparait entre un nom indéterminé et le verbe qui en dépend:

كل مسلم ان يحبس دار (12/3) «tout musulman qui détiendra une maison»; كل نفقه ان يحتاج (13/28) «toute dépense qui sera nécessaire»; كل قاضي ان يكون مسلم (19/3) «tout juge qui sera musulman»; كما مول ان نحتاجوا ان نطيعوه (23/23) «comme un seigneur que nous devons obéir».

D'après ces quatre exemples, on serait en droit de supposer qu'il s'agit d'un *tanwīn* classique qui, peu-à-peu, aurait été senti comme jouant le rôle d'une sorte de pronom conjonctif et aurait fini par être confondu avec la conjonction ان.

L'on rencontre cependant un exemple où ce pronom relatif ان est isolé de son antécédent:

الذين يكونوا من بعدنا ان يعمروا في الموضع المذكور (22/26) «ceux qui seront après nous [et] qui coloniseront au dit lieu».

Plus grave encore est le fait de trouver cet ancien *tanwīn* après un nom déterminé; il est vrai qu'il ne s'agit pas d'un mot arabe: للقمندور ان يكون في قلجاطش (17/26) «au Commandeur qui sera à Calchetas».

Les exemples fournis par la Charte sont trop peu nombreux pour l'on puisse rien conclure de l'origine de ce pronom relatif ان. On sait que l'on retrouve la même particule dans les principaux documents d'arabe hispanique, entre un nom indéterminé et l'adjectif qui le qualifie: il ne parait bien pouvoir s'agir là que d'un ancien *tanwīn*, conservé par suite de sa position forte à l'intérieur d'un complexe. L'apparition de ce pronom relatif est en tout cas un phénomène *arabe* et il n'y faudrait pas voir un barbarisme de traducteur employant la conjonction ان avec la valeur d'un pronom relatif, parce que l'espagnol *que* possède ces deux acceptions.

Indéfinis.

في اي موضع يمشي (20/8) «en quelque lieu qu'il aille».

Le pluriel de آخَر «autre» est toujours اخر **uḫar*[1].

كما كل واحد من الاخر (17/19) «comme chacun des autres (colons)»; لا يسوق غنم اخر ولا دوابّ اخر (21/12—15) «il n'amènera ni

(1) Cf. P. de Alcalá: *oḫár* (332/3—31).

d'autres moutons, ni d'autres bêtes »ou« ni les moutons des autres, ni les bêtes des autres».

Pluriel.

A retenir le pluriel اشياة[1] dans:

الاشياة الاخر (21/31) «les autres choses».

On trouve cependant aussi, sans ة final:

جميع الاشيا المذكوره (25/10) «toutes les choses sus-dites». Noter encore: اميا[2] (13/34, 20/40) «eaux»; خصمات[3] (18/20) «litiges».

2. — Verbe.

Imparfait.

La 1ère personne du pluriel est à suffixe *-ū*:

نعطوا (3/17, 6/15) «nous donnons»; نقرّوا (3/18) «nous accordons»; نحتاجوا (6/13, 23/24) «nous avons besoin»; نخذوا (22/31) «nous prenons»; نكونوا (23/13) «nous sommes»; نقبلوا (23/19) «nous baisons»; نطيعوه (23/26) «nous lui obéissons»; نرغبوا (24/1) «nous prions».

On trouve cependant, sans indication d'un suffixe *-ū*:

نخذكم (23/3) «nous vous acceptons»; نخود (*B*) «nous prenons»; نخودكم (*B*) «nous vous acceptons».

Les 2èmes et 3èmes personnes du pluriel sont également à suffixe *-ū*.

Noter يوقد (17/4) «il allume», pour le classique يَقِد[4].

Un exemple de l'emploi du passif est fourni par جنا (11/30) «être cueilli», = esp. *se culliran*.

3. — Particule.

A: *Particules classiques*:

— من est employé très fréquemment[5] pour traduire le *de* espagnol marquant la possession. Voici quelques exemples typiques:

الثلث للاشبطال والثلثين من كل واحد منهم (l. 15, init.) «le tiers pour l'Hôpital et les deux [autres] tiers à chacun d'eux»; النفقه من

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *ašylt*, s. v. *cosa*.

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *emyē*, s. v. *agua*.

(3) Cf. P. DE ALCALÁ: *ḫoṣomīt*, s. v. *pleyto*.

(4) Cf. P. DE ALCALÁ: *neuqéd* «j'allume» (215/18).

(5) On retrouve la même fréquence de cet emploi dans les *Escrituras árabes*, documents provenant de l'Aragon et s'échelonnant sur les XIIe, XIIIe, XVe et XVIe siècles.

الدخول في البرقه (l. 15) «les frais de la mise en fosse», esp. *la mission del echar en poza*; غنمكم و من الاشبطال (l. 21) «vos moutons et [ceux] de l'Hôpital»; ومن رعاته (l. 21) «et [ceux] de ses pâtres»; الطابع من سيدنا الملك من نبره (l. 24) «le sceau de notre seigneur le roi de Navarre».

Voir encore d'autres exemples de cet emploi de من: 1/12, 1/25, 2/2, 2/5, 2/7, 2/14, 2/23, 3/6, 3/11, 4/4, 6/20, 7/12, 7/14, 14/16, 14/19, 20/42, 23/9, 23/15—16, 24/10.

— عن traduit régulièrement l'espagnol *por, pora* «pour, par, en échange de» — Cf. 6/31, 8/13—18, 9/3, 9/8, 9/11, 9/22, 12/16, 12/31, 12/34, 13/33, 16/2, 17/22, 17/30, 18/5, 21/20, 22/20—21, 23/4.

— ل est employé avec une acception opposée à celle que cette particule possède en classique. C'est ici l'équivalent de على indiquant l'obligation, le devoir, la dette:

لنفقته (7/8) «à ses frais»; له ان يعطى (9/33) «il doit donner»; ان كان لكم ان تعطوا شي (19/32) «si vous devez donner quelque chose», c'est-à-dire «si vous avez une dette à acquitter». Voir aussi la variante fournie par *B* pour 19/32.

Un autre emploi de ل est celui de corroboratif:

نتخذكم عن مول لكم ولجميع الافرايلين (l. 23) «nous vous acceptons pour seigneur, vous et tous les frères». La traduction arabe parait calquée sur l'espagnol *a uos y a los ffreyres todos*; mais j'ai entendu à Tanger des locutions du type analogue: *šufṭọ, l-ḫāk* «je l'ai vu, ton frère», et cette tournure parait être tout aussi arabe qu'espagnole.

— كيف — كيف انا (1/5) «comment nous».

— دون (16/21) «sans».

— متى ما (14/23) «lorsque».

— ان, comme conjonction, est d'un emploi très fréquent.

B: *Particules dialectales.*

— كما s'emploie devant les noms avec la valeur de «comme»: كما كل واحد (17/15) «comme chacun»; كما هو سنتكم (19/8) «comme c'est votre coutume»; كما جيران (21/5) «comme des voisins»; كما مول (23/21) «comme un maître».

Devant les verbes, cette particule prend le sens de «en proportion de ce que» = esp. *segund*:

كما يسقي (14/4) «en proportion de ce qu'il irrigue»; كما يحبس عن دار (17/20) «en proportion de ce qu'il détient en fait de maison».

Dans كما ينبغي (22/13), on retrouve l'emploi classique de la particule.

— ان كان[1] constitue un complexe correspondant à «si»:

ان كان ويجي (8/20—21) s'il vient; ان كان و يصطلحوا (16/25—26) «s'ils s'arrangent à l'amiable»; ان كان تردوا (18/22—23) «si vous voulez»; ان كان لكم (19/30—31) «si vous devez»; ان كان يعملها (19/38—39) «s'il le fait».

Remarquer que, dans les deux premiers exemples, le verbe qui suit ان كان est précédé d'un و inattendu.

— متع, dont l'emploi était généralisé dans les parlers hispaniques[2] pour rendre les pronoms possessifs et pour exprimer le rapport d'annexion analytique, semble, dans la Charte, avoir été supplanté par من. On en relève un seul exemple:

لمتع اسران (17/33) «à celui d'Usran».

On a peut-être voulu, en employant متع, éviter le groupe barbare لِمَنْ «à celui de».

III. — SYNTAXE.

C'est dans la syntaxe que l'influence espagnole s'est le plus exercée sur la traduction arabe et certaines tournures ne peuvent s'expliquer, semble-t-il, que par un calque servil des constructions romanes:

انتم المذكوره الجماعه (10/22—23—24) «vous, la susdite communauté» = esp. *uos los dichos aljama*; والمسميه الثلاثه دنانير (9/18) «et les trois *dīnār*-s dénommés», = esp. *y los dichos tres sueldos*; من المذكور بريوارادوا (2/7—8—9) «du susdit prieuré», = esp. *del dicho priorado*; في الموضع المذكور وحومات (6/24—25—26) «au lieu et cantons susdits», = esp. *en el dicho logar y terminos*».

A noter les faits suivants relevant proprement de l'arabe:

الخمسه دنانير المذكوره (l. 8 et l. 9) «les cinq *dīnār*-s susdits», malgré l'espagnol *los dichos cincos sueldos*.

المسلمين المذكوره (15/25) «les musulmans susdits», الاشبطال المذكور ان يحبسوكم (22/8) «le dit Hôpital devra vous maintenir» — le pluriel peut s'expliquer parce que le traducteur a pensé au prieur, aux commandeurs et aux frères constituant l'Hôpital, c'est-à-dire l'ordre des Hospitaliers.

(1) Cf. P. de Alcalá: *ikkín* «si», pour **in-kín* (403/4).

(2) Cf. P. de Alcalá: *mitá*, *mite(ʿ)* (209/4).

IV. — LEXIQUE.

امر «façon, manière» — في الامر المتابع (5/20) = esp. *en la manera siguient* «de la manière suivante». — مامور (18/16) = esp. *justicia* «sorte de juge». Dans le vocabulaire de P. DE ALCALÁ, on trouve *mámōr* [sic] (293/35) traduisant *licenciado* (*a quien es dada licencia*): peut-être s'agit-il du titre d'un personnage à qui les Hospitaliers auraient donné licence de rendre la justice en leur nom ?

Dans le *Diccionario de la lengua española*, publié par la *Real Academia española* (15e éd., Madrid, 1925), *justicia* est donné comme synonyme ancien d' *alguacil* «officier inférieur de justice». Or, l'un des sens de ce dernier est «fonctionnaire de l'ordre judiciaire qui se différenciait du *juez* en ce que celui-ci était nommé par le roi et que celui-là l'était par la localité ou la communauté qui le choisissait». Est-ce dans ce dernier sens qu'il faut interpréter le participe passif مامور ?

امام, cf. s. v. هنا.

اول شي — اول (5/25—26) «premièrement».

برقه (15/17—20) «fosse où l'on met rouir le lin et le chanvre».

جلبان (11/18) = esp. *arbeias*[1] «pois, vesces».

جمع ou اجمع (11/8, 11/25) «récolter»[2].

اجنيه (11/29) = esp. *ortalizas* «légumes, produits des potagers»[3]. Ce mot parait être le pluriel أَفْعِلَة de جَنَاء «fruits que l'on cueille».

جنيات (21/26) = esp. *calonyas* «calomnies, outrages»[4].

حيمه, الجيمه (24/32) = esp. *aljama* «communauté». Il doit s'agir d'une simple transcription de la forme espagnole du mot arabe, notée avec l'*imāla*: **al-ǧīma*.

---

(1) P. DE ALCALÁ traduit *arueja* par *ʿadés* «lentilles» (106/2), tout comme *lentejas* (291/19).

(2) Cf. P. DE ALCALÁ *coger fruta* = *naǧmiʿ aǧmáʿt* (123/7).

(3) P. DE ALCALÁ traduit *ortaliza* par *ḫóḍra* «légumes verts» (331/33).

(4) En classique, جِنَايَة signifie «délit grave, crime». En grenadin, le participe actif de IVe forme (*muǧní*) signifiait «malfaiteur; malfaisant; parricide; homicide; sacrilège» (cf. P. DE ALCALÁ, s. v. *maleficio, malhechor, omeziano, omiziano, sacrilego*).

حبس = esp. *tener* (8/24, 12/4, 17/2, 17/21, 18/4), *retener* (21/19) et *mantener* (22/8) «tenir, détenir, maintenir»[1].

حابس «qui tient, qui détient». — حابس موضعنا (2/19) = esp. *tenyente nuestro logar*, «notre lieutenant».

حابس طابع الملك (24/6), cf. esp. *que tiengo el seyello*, «garde du sceau du roi».

حرز (18/3) = esp. *aguardar* «révérer»[2].

حومات (6/26, 22/4) = esp. *terminos*, *termino*, «cantons, territoire», qui (l. 4) est traduit par جهات[3].

خصمات (18/19) = esp. *pleytos*, «litiges, procés»[4].

دواب (20/45, 21/14) associé à غنم rend l'espagnol *ganados* «bétail». P. de Alcalá distingue *ganado menudo* «menu bétail» traduit par *ġanám*, de *ganado mayor* «gros bétail» traduit par *behéim*; or, بهيمة «bête de somme, tête de gros bétail» est en général synonyme de دابّة; le دواب de la Charte doit donc s'appliquer au gros bétail.

دنانير (8/2, 8/12, 8/16, 9/1) = esp. *sueldos*, «*dīnār*, sou d'or».

ديات (21/25) = esp. *homizidios* «meurtres»[5].

ربع (12/19) = esp. *rouo*, «quart (mesure de capacité pour les céréales)»[6].

ربيع (20/41) = esp. *yeruas*, «herbe, herbages»[7].

رجالة (7/19) = esp. *peonadas*, «ouvrées (de vigne)».

Le mot arabe parait calqué sur le terme espagnol correspondant. La *peonada* est le travail exécuté par un ouvrier pendant une journée, *peonada* étant à *peon* ce que رجالة est à راجل «piéton, ouvrier». Venant après عشر, le mot doit être le pluriel رَجَّالَة dont Dozy (*Suppl.*, s. v.) donne un exemple tiré d'un passage d'Ibn al-ʿAuwām où ce terme a la valeur précise d' «ouvriers travaillant aux vignes». Remarquer que le traducteur a rendu l'abstrait espagnol *peonadas* «ouvrées» par le concret arabe رجّالة «ouvriers».

---

(1) Cf. P. de Alcalá: *tener* = *naḥbes ḥabést aḥbés* (404/34); *retener* = même traduction (371/4).

(2) L'arabe حرز correspond plus précisément à l'esp. *guardar* «garder; surveiller». Cf. P. de Alcalá: *guardar* = *naḥārés ḥarést aḥāres* (258/30).

(3) Dozy (*Suppl.*, s. v.) donne le sens hispanique de «métairie, hameau», correspondant au roman *pago*.

(4) Cf. P. de Alcalá: *pleyto* = *ḥiṣām ḥoṣomīt* (351/33).

(5) Cf. P. de Alcalá: *sacrilegio* = *dīya diyēt* (390/31).

(6) Cf. P. de Alcalá: *arroua* = *róbaʿ* (105/12).

(7) Cf. P. de Alcalá: *yerua* = *rabíʿ* (282/20).

ارتفاع (18/28) = esp. *alça o appellacion*, «appel d'un jugement».

مرافق (13/6) = esp. *marfegas*, récipients ou mesures de capacité pour la paille broyée»[1].

مزرعه (7/11) = esp. *semnadura*, «semence».

زوج — زوج دجاج (9/36) «une paire de poules», زوج مسلمين (16/28) «deux musulmans»[2].

اسفال (5/24) = esp. *deiuso*, «en bas, ci-dessous»[3].

سكه (8/7) = esp. *moneda*, «monnaie».

سيدة (21/23) = esp. *ssennorio*, «seigneurie, suzeraineté»[4].

صيرفي (26/1), sans correspondant dans le texte espagnol, «changeur, banquier (?)».

مطبوخ (14/28) = esp. *cueyto*, «cuit, roui (lin et chanvre)».

طعام (11/10, 12/21) = esp. *pan*, «céréales panifiables, céréales». L'exemple de la ligne 12 montre que ce terme générique s'appliquait, au moins, au blé et à l'orge.

عبيد (23/14) = esp. *uassallos* «vassaux».

عامر (6/2, 7/6, 13/18, 20/33, 22/16) = esp. *poblador*, «colon».

عمار (5/17), الى عمار = esp. *a poblar*, «(venir) pour coloniser»[5].

غرم (7/34, 12/11, 17/14) = esp. *pechar*, «verser une redevance (en espèces ou en nature)».

مغرم (8/5, 8/30, 8/32, 9/4) = esp. *pecho*, «redevance d'un vassal».

غصب — غصب الطرقات (21/27) = esp. *quebrantamiento de caminos*, «brigandage de coupeurs de route»[6] — غصب النسا (21/29) = esp. *fuerzas de mulleres*, «violences faites aux femmes».

---

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *cabecera de cama* «oreiller» = *márfaqa* et *marfiqa* (132/10 et 12). Le mot arabe devait désigner une sorte d'enveloppe de tissu qui, bourrée de laine, servait de coussin mais pouvait aussi être employée comme sac pour loger de la paille broyée par le dépiquage. Voir, sur ce mot, DOZY et ENGELMANN, *Glossaire* . . ., 2e éd., p. 158.

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *dos* = *zeuğ* (206/21).

(3) Cf. P. DE ALCALÁ: *debaxo* = *min issél* (209/24), pour **min isfél* par assimilation *sf* > *ss*.

(4) Ici encore, le traducteur a rendu l'abstrait espagnol *ssennorio* «seigneurie» par le concret arabe سيّدة «dame, suzeraine».

(5) Comme pour رَجّالة et سيّدة, l'on a affaire ici à un concret arabe correspondant à un abstrait espagnol. Pour rendre l'infinitif «coloniser», le traducteur a simplement employé le pluriel عُمّار «colons».

(6) Etant donné l'espagnol *quebrantamiento*, on aurait plutôt attendu en arabe قطع الطرقات.

افرايلى (2/6, 23/8) = esp. *ffreyre*, «frère (en religion).

متقبل (24/5) = esp. *del peage*, «(fonctionnaire) chargé de percevoir la gabelle».

مقادير (7/13) = esp. *pieças*, «quantités (?), volumes (?)». Il peut aussi bien s'agir ici du pluriel de مَقْدور que de celui de مِقْدار. Cependant, comme en portugais ancien *peça* signifie «nombre, quantité», on a sans doute affaire au pluriel de مقدار.

قرّ ou اقرّ (3/19) = esp. *otorgar* «concéder, octroyer».

اقرار (2/13) = esp. *otorgamiento* «concession, permission».

قشال (6/19, 7/28, 8/26, 9/33) = esp. *casal*, «*casal*, *i. e.* un emplacement pour construire la maison, huit *qafîz* de graines de semence et dix ouvrées de vigne».

اقفزه (7/10) = esp. *hafizadas*, pluriel de قفيز «mesure de capacité pour les céréales».

قلع (14/7) = esp. *collida*, «arrachage (du lin et du chanvre)».

قنم (14/9—18—27) = esp. *cannamo*, «chanvre».

كرمات (7/21, 9/23, 16/17), «vignes».

اميا (13/34, 20/40) = esp. *aguas*, «eaux»[1].

اناذر (13/13) = esp. *eras*, «aires où l'on dépique les céréales».

نصف ou انصف [dans la Charte, ce verbe n'est employé qu'à l'imparfait] (8/28, 9/7, 15/10) = esp. *paguar*, «payer (une redevance ou une dette)»[2].

نصافه (12/22—25) = esp. *medio*, «moitié».

هذا (7/26, 14/10) = esp. *assi*, «ainsi (avec la valeur de *aussi*)».

من هنا الى امام — هنا (6/10, 10/30) = esp. *daqui enant*, «d'ici en avant, dorénavant».

هو (7/22, 14/11, 19/9) = esp. *es*, «c'est».

مول (18/7, 23/5, 23/22) = esp. *ssennor*, «seigneur».

---

(1) Cf. P. de Alcalá: *agua* = *mí emyé* (94/8).

(2) Cf. P. de Alcalá: *pagar* (*lo recebido*) = *nanṣif anṣáft* (333/16).

PRINZ MEḤMED SA'ID ḤALIM PASCHA'S „ISLAMLASCHMAQ".

TÜRKISCH NEU VERÖFFENTLICHT

VON

A. FISCHER (Leipzig).

Seit dem Erscheinen meiner Arbeit *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht* (Leipzig 1922), die an der Spitze eine Übersetzung von PRINZ M. S. ḤALIM PASCHAs Programmschrift *Islamlaschmaq* enthält, haben mir Fachgenossen mehrfach ihr Bedauern darüber ausgesprochen, daß ich von dieser Schrift nicht auch das türkische Original mit abgedruckt habe, denn dieses sei ihnen unzugänglich. Es scheint in der Tat sehr selten zu sein: der von mir benutzte Sonderdruck (Dār-ül-ḫilāfe, Ḥuqūq maṭba'asy, 1337) ist, wie ich schon in meiner genannten Arbeit, S. 5, hervorgehoben habe, offenbar höchstens in ganz wenig Exemplaren nach Deutschland gelangt, und er ist, wie türkische Freunde von mir zweimal an Ort und Stelle konstatiert haben, schon seit mehreren Jahren selbst in Konstantinopel nicht mehr erhältlich; und die Zeitschrift *Sebīl-ür-reschad*, in der die Programmschrift zuerst erschienen ist, fehlt, wie ich in diesen Tagen feststellen mußte, nicht nur in Leipzig, sondern auch in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und sogar — wenigstens was den betreffenden Jahrgang anbelangt — in der Staatlichen Bibliothek zu Berlin.

Bei dieser Sachlage scheint es mir doch angezeigt, den interessanten Text jetzt noch durch einen Neudruck der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es gibt ja — und zwar, wie ich glaube, ziemlich viel — Philologen (vielleicht gehöre ich auch selbst zu ihrer Zahl), die sich bei einer Übersetzung nicht recht wohl fühlen, so lange sie sie nicht mit dem Grundtext vergleichen können.

Der Text, den ich vorlege, ist der des erwähnten Sonderdrucks. Einige Irrtümer, die dieser enthält (die ich übrigens auch schon in meiner Verdeutschung namhaft gemacht habe), habe ich verbessert. Ich habe aber dabei den Textbefund des Originals stets in einer Fußnote mitgeteilt. Nur ein paar zweifellose Druckfehler habe ich stillschweigend ausgemerzt. Ich hätte mit dem Text des Sonderdrucks gern noch den des *Sebīl-ür-reschad* selbst verglichen. Aber diesen vermag ich eben nirgends aufzutreiben.

Die Ziffern in eckiger Klammer am Rande des Textes bezeichnen die Seiten des Sonderdrucks.

Unsere Schrift hat bei ihrem Erscheinen das größte Aufsehen erregt und ist in Tausenden von Sonderdrucken verbreitet worden. Vgl. *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, S. 4, und folgende Angabe auf der hintersten Seite des Umschlags des Sonderdrucks:

اکابر امتدن و اعاظم متفکرین اسلامیه‌دن برنس سعید حلیم پاشا حضرتلری طرفندن قلمه آلنوب اولجه سبیل الرشاد صحیفه‌لرنده انتشار ایدن بو اثر معظمك کتاب صورتنده نشری محترم قارئلرمزك بر چوغی طرفندن آرزو ایدلشدی. فی الحقیقه اسلاملاشمق تعبیرندن نه کبی بر معنا قصد ایدیلدیکنی و اسلامك اعتقادیات، اخلاقیات، اجتماعیات، سیاساتی نه‌دن عبارت بولوندیغنی شیمدی‌یه قدر کورولمه‌مش بر وضوح و قطعیتله تمهید ایتمکده اولان بو اثر کزینك یالکز سبیل الرشاد صحیفه‌لری اوزرنده قالمسی بزجه قابل تجویز کوروله‌مه‌سنه بناءً آیریجه کتاب حالنده چیقاریله‌رق عمومك انظار تتبع و مطالعه‌سنه عرض ایدیلمشدر.

سبیل الرشاد

„Viele unserer verehrten Leser hatten den Wunsch geäußert, daß diese bedeutende Schrift, die PRINZ SA'ID ḤALIM PASCHA, einer der Großen der Nation und der großen unter den islamischen Denkern, verfaßt hat und die zuerst auf den Seiten des *Sebīl-ür-reschad* veröffentlicht worden ist, in Buchgestalt herausgegeben werden möchte. Tatsächlich konnten wir es nicht für zulässig halten, daß diese hervorragende Abhandlung, die mit einer bis jetzt nicht ersehenen Klarheit und Bestimmtheit darlegt, was für ein Sinn mit dem Ausdruck 'Islamisierung' beabsichtigt wird und worin der Glaube, die Moral, das Gesellschaftsideal und die Politik des Islams

bestehen, nur auf den Seiten des *Sebīl-ür-reschad* bleiben solle, und demgemäß ist sie gesondert in Buchgestalt herausgegeben und so den Augen der Allgemeinheit zum Studium und zur Einsichtnahme unterbreitet worden. — *Sebīl-ür-reschad*".

Heutzutage würde unsere Schrift in der Türkei unmöglich sein, wie ja auch infolge des heutigen Regimes der Türkei die Partei der islamistischen Reformer, deren Haupt M. S. Ḥalim Pascha bildete, und ihr Organ, der *Sebīl-ür-reschad*, von der Bildfläche verschwunden sind. Die Gedanken, die sie enthält — und die sich ja großenteils mit den Anschauungen der ägyptischen und selbst der indischen Modernisten decken —, leben aber sicher in weiten Kreisen der türkischen Intelligenz, die jetzt zum Schweigen verurteilt sind, in der Verborgenheit fort, und wenn den extremen Nationalismus und radikalen Rationalismus der heutigen Machthaber der Türkei, die ja schwerlich das Omega der türkischen Entwicklung sein dürften, einmal eine Strömung, die für den Geist und die Ideale des Islams ein tieferes Verständnis hat, abgelöst haben wird, dann werden diese Gedanken, wennschon hier und da, besonders soweit sie die Politik berühren, den neuen Zeitläuften entsprechend umgestaltet, glückliche Urständ feiern und von neuem den Beifall vieler finden.

مؤلفی

پرنس محمد سعید حلیم پاشا

اسلاملاشمق

سبیل الرشادده نشر اولوندقدن صوکره آیریجه کتاب حالنده طبع اولونمشدر

سبیل الرشاد کتبخانه‌سی نشریاتی

دار الخلافه — حقوق مطبعه‌سی

١٣٣٧

اسلاملاشمق

[4] بز، اقوام اسلامیه‌نك سلامتی اونلرك حقیله اسلاملاشمه‌لرنده اولدیغی اوته‌دن بری ادعا ایده کلمشدك. آنجق «اسلاملاشمق» تعبیری مختلف طرزلرده تفسیره مساعد اولدیغی ایچون، بوندن نه کبی بر معنا آکلامقده اولدیغمزی ممکن اولدیغی قدر واضح بر صورتده تشریح ایتمه‌یی فائده‌لی کوریورز. 5

اسلامیت کندیسنه خاص اعتقادیاتی، او اعتقادیات اوزرینه مؤسس اخلاقیاتی، او اخلاقیاتدن متولد اجتماعیاتی، الحاصل او اجتماعیاتدن دوغان سیاسیاتی احتوا ایتمك اعتباریله اك مکمل و اك نهائی کمالی حائز بر دین انسانیدر.

او، بو حیثیتله اویله بر طاقیم عوامل اساسیه‌نك هیئت مجموعه‌سیدرکه بونلر 15 حیات بشری سوق و اداره ایدرلر و هر برلری دیکرلرندن متفرع اولمقله برابر هیئت مجموعه‌لری متجانس، مکمل، افتراق و انقسامی غیر قابل بر کل حصوله کتیررلرکه — دینی بولوندیغی شخص معنویده اولدیغی کبی — فکریه و اثباتیه

(Idéalisme, positivisme) مذهبلری او کلك ایچنده ممتزج بر صورتده مندمج بولنور.

او بر دین بشریدرکه معبر ماهیتی، رهبری، استنادکاه طبیعیسی بولوندیغی وجدان انسانی کبی علوم تجربیه و مادیه‌یی، معتقدات مابعدالطبیعیه ونظریه‌یی، حیطهٔ ادراك بشره صیغان و صیغمایان حقایقی هپ بردن جامعدر.

[٥] او نه تمامیله فکریه، نه‌ده تمامیله اثباتیه اولمایوب، هر ایکیسیدر. اونی شو ایکی مذهبدن بری، یاخود دیکری تلقی ایتمك موجودیتنی انکار ایلمکدر. زیرا یالکز باشنه فکریه مذهبی هیچ بر معنایی مفید اولمایه‌جغی کبی، کندی کندینه وجود بولماسنه‌ده امکان یوقدر. نه‌کیم فکریه‌دن مستقل اولمق اوزره تصور ایدیلن اثباتیه‌ده بویله‌در. چونکه بونلرك بری دیکرینك نتیجه‌سیدر.

بناءً علیه بزم ایچون اسلاملاشمق دیمك، اسلامك اعتقادیاتنی، اخلاقیاتنی، اجتماعیاتنی، سیاسیاتنی دائما زمان و محیطك احتیاجاتنه اك موافق بر صورتده تفسیر ایدرك بونلره کرکی کبی توفیق حرکت ایتمکدن عبارتدر.

کندیسنك مسلمان اولدیغی سویله‌ین بر آدم قبول ایتمش اولدیغی دینك مبادئ اساسیه‌سنه کوره حس ایتمدکجه، اوکا کوره دوشونوب اوکا کوره حرکت ایلمدکجه، یعنی اسلامك اخلاقیاتنه، اجتماعیاتنه، سیاسیاتنه تمامیله کندینی اویدورمادقجه یالکز مسلمانلغنی اعتراف ایتمکله بر شی قازانه‌ماز، هیچ بر سعادت الده ایده‌مز.

بر «قانت» ك، یاخود بر «سپنسر» ك اخلاقیاتنه ایناناں، بونکله برابر اجتماعیاتده فرانسزك، سیاسیاتده انکلیزك طرز تلقیسنی قبول ایدن بر مسلمان، نه قدر متبحر عالم اولورسه اولسون، نه‌یاپدیغنی بیلمه‌ین بر کیمسه‌دن بشقه بر شی دکلدر.

بر آدمك ذهننده متناقض، متعارض، غیر قابل امتزاج بونجه شیلر تصادم حالنده بولوندقله برابر بنه هپسی بردن یان یانه طوروب طورورسه آرتیق او آدم نه قفاده، نه وجدانده اولمق لازم کلیر، تصور ایدیلسین؟

چینلیلرك اخلاقیاتنی، هندلیلرك اجتماعیاتنی، مکسیقالیلرك سیاسیاتنی قبول ایدن بر فرانسز، یاخود بر آلمان عجبا نه اوله‌بیلیر؟ مادام‌که بر فرانسز،

یاخود بر آلمان کبی حس ایتمیور، دوشونمیور، حرکت ایتمیور؛ قوللاندیغی لسان آلمان، یاخود فرانسز لسانی اولسه‌ده، او نه آلمان، نه‌ده فرانسز اوله‌ماز.

بورایه قدر «اسلاملاشمق» دن نه آکلادیغمزی ایضاح ایتدك؛ شیمدی‌ده اسلامیتك اعتقادیاتی، اخلاقیاتی، اجتماعیاتی[1]، سیاسیاتی، نه‌دن عبارت اولدیغنی 5 تشریحه چالیشه‌جغز.

[٦] اسلامده اعتقادیات

مسلمانك ایمان ایتدیکی «الله» او آله واحددرکه، زمانلرك، مکانلرك نامتناهیلکی ایچنده لاینقطع تکامل ایدوب طوران ماده‌لرك و قوتلرك آهنك تامی حقنده‌کی ادراکمز آرتدقجه، اونك وحدانیت قطعیه‌سی‌ده بو ادراك ایله متناسب 10 اوله‌رق بزه دها واضح، دها آشکار بر صورتده تجلی ایتمکده‌در.

«الله» معنای شریفی «حکمت و عدالت مطلقه» مفهوملرینه توافق ایدن «حق» مفهومنك عینیدرکه، کائناتك هیچ بر قوتله قابل انفصام اولمایان آهنك و نظام کلیسنه مرجع تلقی ایتدیکمز بو الوهیت مفهومنی، بز، معلومز اولان طقسان طقوز اسم شریف ایله المزدن کلدیکی قدر تعبیر و توصیف ایتمکده‌یز.

15 بونلر اویله بر طاقیم انفسی مفهوملردرکه بویله اولمقله برابر معلومات فنیه و تجربیه‌مز توسع و تکامل ایدرك بزی عالمده موجود نامتناهی اشیانی، هر آن حصوله کلن حادثاتی، عوالم و کائنات بی‌حسابی اداره ایدن قوانینی دها ایی تدقیق ایده‌بیله‌جك حاله کتیردکجه او مفهوملرده کسب تأید وقطعیت ایتمکده‌در.

20 بز مسلمانلر اونك پیغمبرینه‌ده اینانیورز. زیرا او خالق یکانه حریت، عدالت، تعاضد دساتیر اسلامیه‌سی صورتنده‌کی سعادت بشریه مبدأ لایتغیرینی بزه اونك واسطه‌سیله بیلدیرمشدر. انسانیته اك طوغرو دین بشری‌یی تبلیغ ایتمکله اونی اك صحیح دین مفهومنه صاحب قیلان او پیغمبردر.

---

1 Fehlt versehentlich in der Vorlage.

بز اوكا ايناتيورز. زيرا اوامر و تعاليمنك حق مطلق اولديغى، تقديرلرك
فوقنده بر قيمتى حائز بولونديغى بشريتك عقلى، تجربه‌سى ترقى و تكامل
ايتدكجه بر قات دها تأييد ايديور.

الحاصل اسلامك عقيده‌سى ظاهر باطن اولان حقيقت عليايه اعتقاد اولوب،
[٧] دينى‌ده آخرك قيود تضييقندن آزاده اوله‌رق نه بر صنف روحانى، نه بر قسم
رهبانى طانيمايان و ابناى نوعنه رهبر اولمق حقى انسانلرك اك فضيلتليلرينه،
اك عاقللرينه، اك عالملرينه براقان بر ديندر.

بر مسلمان هر شيدن اول خالص بر مؤمندر. چونكه وحدانيتله متصف
اولان معبود بالحقى تقديس ايچون اوكا ايناتمق لازمدر. مسلمانلرك اك ايدى
10 اك قوى بر قناعت ايله و اك قوى دلائل و براهينه تابع اوله‌رق ايمان ايتمش
اولانيدر. انسانه بر موجود مكلف پايه‌سنى ويرن، اونى بوتون مخلوقات ذوى
الحياتك فوقنه چيقاران آنجق قوهٔ اعتقاديه‌سيدر.

او حالده دينسزلك نزوعى (atavique) بر طاقم اسبابدن، ياخود
قصورلى بر تربيهٔ اخلاقيه‌دن ايلرى كلش بر انحطاط فكرى وروحانيدر.
15 خصوصيله «مادامكه بر شيئى انكار ايچون ديكر بر شيئك طوغرولغنه ايناتمق
لازمدر؛ انسان انكار ايده‌بيلمك ايچون بيله ايناته‌بيلمليدر» قضيه‌سى قبول
ايدلدكدن صوكره بو حقيقت بوس بوتون كسب قطعيت ايدر.

بزلرکه معبود بالحق طانيديغمز الله ذوالجلالدن باشقه بر معبوده، اونك
رسول اكرم و اكملندن صوكره بر پيغمبره ايناتمق الزمدن كلمز؛ بونلرك هر
20 ايكيسنه بلاقيد و تردد ايمان ايدرز. بناءً عليه كرك جناب حقك كندى حقيقت
علويه‌سنه دائر پيغمبرى واسطه‌سيله بزه بيلديرديكى؛ كرك وحى آلهى ايله ملهم
اولان او رسول كزينك سعادت ابديه‌مز ايچون بزلره اوكرتديكى شيلرك هپسنه
بوتون قلبمزله، بوتون وجدانمزله ايناتيرز.

[٨] اسلامده اخلاقيات

منبعى يكانه معبود بالحقه ايمان اولان اخلاق اسلاميه بزه سعادت بشريه‌نك
حقيقته محبنده، اونى تحرى و تطبيقده اولديغنى بيلديرييور.
لكن، حقيقتك تحرى و تطبيقى آنجق انسانك اخلاقى، عقلى بوتون قواى
سنك بلا مانع حركت و انكشافيله تحقق ايده‌بيله‌جكندن بو اخلاق اك واسع، 5
اك تام معناسيله حريت شخصيه مبدأنه استناد ايدر و انسانلره بو مبدأى معبود
بالحقه ايمانك نتيجه‌سى اولمق اوزره قبول ايتديرر.
او حالده اخلاق اسلاميه انسانه حائز اولديغى قابليت تكملى كوجى يتديكى
درجه‌ده توسيع ايچون حر اولمق وظيفه‌سنى تحميل ايدر. بناءً عليه نظر اسلامده
حريت اويله انسانك تطبيق و يا عدم تطبيقنده مختار بولنه‌بيله‌جكى، ياخود 10
واضع قانونك ايسترسه بخش، ايسترسه منع ايده‌جكى بر حق سياسى اولميوب
قبول ايتديكى دين ايله رهبر طانيديغى اخلاق طرفندن كنديسنه تحميل ايدلمش
بر وظيفه‌در.
ايمدى، حقيقتى بيلمك و تطبيق ايتمك مكلفيتى بوتون مسلمانلره
شامل اولديغى ايچون بو اعتبار ايله هر مسلمان الندن كلديكى قدر حر اولمق 15
وظيفه‌سيله مكلفدر.
قالدى‌كه، «عمومه شامل حريت» تعبيرى «عموم آرەسنده مساوات» ايله
مترادف اولديغندن؛ مساوات ايله حريت ايسه يانى باشمزده‌كيلره محبتى يعنى
تعاضدى توليد ايده‌جكندن اخلاق اسلاميه بو صورتله حريت، مساوات،
تعاضد دساتير اساسيه‌سنى وجوده كتيرمش و بو دساتيرى سعادت بشريه‌نك مبدأ 20
اساسيسى اولمق اوزره ركز و اعلا ايتمش اوليور.
مع‌مافيه حقيقتى تحرى و تطبيق وظيفه‌سى اخلاق اسلاميه‌يى بر طرفدن
انسانلر آره‌سنده مساوات[1] تامه‌نك وجودينى قبوله مجبور ايتمكله برابر، عينى اسباب

---

1 Vorlage حريت, das sicher nur ein Versehen ist.

[۹] دولاییسیله، دیکر طرفدن‌ده طبیعی، شخصی قابلیتلرك تفاوتندن ناشی عینی انسانلر آره‌سنده طبیعتیله وجود بوله‌جق مساواتسزلغی‌ده قبوله مجبور ایلمکده‌در.

أوت، او بونی‌ده عینی سببله قبوله مجبوردر. زیرا بو مساواتسزلق اك حقیقی، اك معقول، اك طوغرو معنالرینه آلنمق شرطیله مساوات و حریت مفهوملرینك نتیجهٔ طبیعیه‌سندن باشقه بر شی دکلدر. چونکه مساوات آنجق هر فرده کندی استعدادات طبیعیه‌سنه کوره سربستجه ترقی و تکمل ایتمك و بو صورتله غایهٔ مشترکهٔ اسلامیه‌یه وسعی مساعد اولدیغی قدر خدمت ایلمك حقنی ویرمسی حیثیتیله طوغرو و معقول اولیور.

کذلك حریت‌ده مساوات کبی هر فردك ثمرات مساعیسندن کمال حریتله و تمامیله مستفید اولمسنی، فضائل و مزایاسنك مکافاتنی بحق احراز ایلمسنی تأمین ایدرك بو صورتله انسانك کوجی یتدیکی قدر تکمل ایده‌بیلمسی آرزوسنی تهییج وادامه ایلمسی حیثیتیله طوغرو و معقول اولیور.

ایشته بوندن دولاییدرکه اخلاق اسلامیه افراد آراسنده‌کی مساواته حرمتکار اولدیغی قدر بونلردن بر قسمنك دیکرینه قارشی تفوقنه‌ده رعایتکاردر.

او حالده مساواتدن کلن مساواتسزلق، حریتدن طوغان تضییق بو تعاضدی کوشه‌ته‌جك یرده بالعکس تقویه و تحکیم ایدر. زیرا بو شرائط داخلنده مافوقیت مادونیتك فائده‌سنه، تضییق‌ده او تضییقه معروض بولنانلرك نفعنه اوله‌رق تجلی ایدر.

اخلاق اسلامیه حق، حکمت، عدالت نامنه انسانلر آره‌سنده حریت، مساوات، تعاضد دستورلرینی تأسیس ایتمك صورتیله بزلره باشقه‌جه شونی‌ده اوکرتمش اولیورکه: بو دستورلره قارشی کلنلر یکانه معبود بالحقك مجازاتنه؛ اونلره رعایت ایدنلرسه مکافاتنه مظهر اوله‌جقلردر.

ایشته اسلامك اعتقادیاتندن طوغان اخلاقیاتی بوندن عبارتدر.

[١٠] اسلامده اجتماعیات

اخلاق اسلامیه‌دن تفرع ایدن اجتماعی مبدأ هم انسانلر آره‌سنده‌کی حریت، مساوات، تعاضد مبدئنه؛ همده تفوق شخصی‌یه حرمت اساسنه استناد ایتمك مجبوریتنده‌در.

ایمدی، جمعیت اسلامیه مختلف قابلیتده بر طاقم فردلردن متشکلدرکه عالی، متوسط، عوام اولمق اوزره اوچ طبقه‌یه انقسام ایدن بو افرادك وظیفهٔ اخلاقیه‌لری ممکن اولدیغی قدر فضله حریته کسب استحقاق ایله متنعم اولمقدر.

آنجق، انسان کندی حریتنی باشقه‌لرینك حریتنه حرمت شرطیله محافظه ایده‌بیله‌جکندن و بو حرمت متقابله و مشترکه اشخاص آره‌سنده‌کی مساواتی تأسیس و ادامه ایده‌جکندن جماعت اسلامیه دخی افرادك حریت و مساواتنی مدافعه و توسیع ایتمك مجبوریت قاهره‌سی آلتنده بولنمق خصوصنده عینیله فرد کبیدر.

بو منفعت عامه ایله بو مجبوریت عامه‌نك تظاهری ایسه تعاضد اجتماعی‌یی وجوده کتیررکه ایشته اعتقادی تعاضددن تاصیل اولوبده اجتماعی تعاضدك میدانه کلدیکی بو صورتله ایضاح ایدلمش اولور.

بر مسلمانك حریت و مساواتی، درعهده ایتمش اولدیغی تکمل مجبوریتنك نتیجه‌سی اولمسنه نظراً کندیسنك متنعم اوله‌جغی حریت و مساواتك درجه‌سی جمعیت اسلامیه‌یی تشکیل ایدن افرادك واره‌بیله‌جکی تکمل اخلاقی و روحانینك درجه‌سنه کوره تعین ایتمك لازم کله‌جکی پك طبیعی بر شیدر.

بناءً علیه جمعیتك عمومی اولان سویهٔ اخلاقیه و روحانیه‌سی نه قدر یوکسك ایسه حریت و مساواتی‌ده، رفاه و سعادتی‌ده او نسبتده مکمل اولور؛ بالعکس بو سویه نه درجه‌لرده آلچق ایسه جمعیتك کرك حریت و مساواتی، کرك رفاه و سعادتی او مرتبه ناقص قالیر.

[١١] دیمك‌که بر مسلمانك حریتنی کندی قصورندن، کندی لیاقتسزلغندن باشقه هیچ بر قوت نه تحدید، نه‌ده تضییق ایده‌مز. بو حریت فردك قابلیت تکملیه‌سنی

تعقیب ایتمك و اوكا اصلا تقدم ایتمه‌مك شرطیله نامتناهی بر صورتده توسع ایدر
طورور. زیرا او قابلیتك اوكنه كچدیكی آندن اعتباراً شایان حرمت اولمقدن
و بالنتیجه حقیقی طانیلمقدن محروم قاله‌رق بالكز شكلی دكیشدیرمش بر استبداد
اولور چیقار.

5 ایشته افراده دها زیاده حریت، دها فضله مساوات تأمینی مقصدیله جماعات
اسلامیه آره‌سنده نه‌دن طولانی سیاسی، اجتماعی اختلاللرك اصلا وقوعی كورلمدیكنی
وكوریله‌میه‌جكنی یوقاریده‌كی تمهیدات بزه پك كوزل ایضاح ایدییور.

ایمدی بو شرائط داخلنده تفوق شخصی آنجق مبادی و مفهومات اسلامیه‌نك
نسبتله دها یوكسك بر طرزده ادراك و تطبیقی صورتیله تجلی ایده‌بیلیر. او حالده
10 بو تفوق افراد آره‌سنده موجود اولوب ذاتاً كندیسی‌ده اونك محصولی بولنان
حریت، مساوات و تعاضدك آنجق دها زیاده تأیید و تكمله‌نه مدار اولمق حیثیتیله
مؤثر اوله‌بیلوب باشقه صورتله تأثیرینی كوستره‌مز.

قالدی كه، جمعیتك سعادتنی، رفاهنی تأمین ایدن شی تفوق شخصیدن عبارت
اولدیغی ایچون بالمقابله جمعیت‌ده اوكا قارشی تقدیر، حرمت، محبت كوسترمكدن
15 كری طورمایه‌جغی كبی زمام اداره‌سنی كمال اعتماد ایله اونك النه تودیع ایدر.
ایشته بونك ایچوندر كه جماعت اسلامیه آراسنده یوكسك طبقه‌لر دەموقراسی‌یه،
آشاغیده‌كی طبقه‌لر ایسه آریستوقراسی‌یه[1] متمایل بولنورلر.

یوكسك طبقه‌لر دەموقراتدر: زیرا ضعیفلرك حقنی مدافعه و ایچنده یاشادقلری
جهانی، روحانی احوال و شرائطی اصلاح ایدرك سعادت مشتركه تحققنی تأمین
20 ایدن آنجق اونلردر.

آشاغیده‌كی طبقه‌لر آریستوقراتیك حسیات بسلر، شو اعتبار ایله كه: احرازینی
آرزو ایتدكلری و سعادتلرینی آنجق اوراده كوردكلری تفوق شخصی‌یی حرمتلرله،
تقدیرلرله تلقی ایدرلر.

[۱۲] جماعت اسلامیه ایچنده دەموقراتیك فضائل و اوصافی محترم طانیانلر یوكسك
25 طبقه‌لرده كیلر اولدیغی كبی؛ آریستوقراتیك حسیاته حرمت ایدنلرده آشاغی

1 Vorlage versehentlich آریستوقراسی

طبقه‌ده بولنانلردر. اولکیلر تفوقك بالذات ممثلی اولوب صوکره کیلرده نامزدی ،
مشتاقی اولدقدن باشقه بو تفوقی اولانجه صمیمیتی ، اولانجه زندکیسی ایچنده
بسله‌ین ، کنجلشدیرن ، محافظه ایدن قوروماز بر منبعدر.

ایشته اخلاق اسلامیه‌نك وجوده کتیردیکی اجتماعیات بوندن عبارتدر.
انسانلرك حیات فردیه و مشترکه‌لرنده بو اجتماعیاتك تأسیس ایتمش اولدیغی
تام و دائم آهنك و توازن صراحةً کوسترمکده‌درکه اونك منشأی بوتون کائناتك
آهنك و توازننی تأمین ایدن او تغیر ناپذیر حقیقت ازلیه‌دن باشقه بر شی دکلدر.

اسلامده سیاسیات

اسلامك سیاسی مبدأی اجتماعی مبدأندن نشأت ایتمش اولدیغی ایچون کین ،
رقابت ، خصومت کبی حیاتك هپسندن معرادر.

مسلمانلقده حاکمیت سیاسیه‌ده ، مؤسسات سیاسیه‌ده تعاضد اجتماعیدن چیقمش
اولمق اعتباریله هر ایکسی بو تعاضدك ممثللریدر. بناءً علیه جمعیت اسلامیه آره‌سنده
مؤسسات سیاسیه آنجق اخلاق و اجتماعیات اسلامیه‌نك دائما دها مکمل بر صور-
تده تطبیق اولنمسنی تأمین مقصد منفردیله وجوده کلیر؛ حاکمیت سیاسیه ایسه
او مؤسساتك هر دم متیقظ بولنان بر ظهیر و مدافعندن باشقه بر شی دکلدر.
اونك ایچون بو صوکره کنه ، ایفاسنه دعوت ایدلدیکی وظیفه‌نك ایجاب ایتدیکی
حق تمامیله ویرلمشدر. بو حاکمیته قارشی قبولی ضروری اولان انقیادك
درجه‌سی‌ده اونك کوره‌جکی وظیفه‌نك اهمیتنه ، اوزرینه آله‌جغی مسئولیتك
عظمتنه کوره تعین ایدر.

[۱۳] ایمدی ، سریر حاکمیت آنجق او کیمسه‌یه مودوعدرکه بوتون حقوقه مالك
اوله‌جق ، هرکس کندیسنه اطاعت کامله مجبوریتنده بولنه‌جق؛ بونکله برابر
اونك‌ده بوتون افعال و حرکاتی اك صیقی بر اهتمام ، اك مشکلپسندانه بر دقت ایله نظر
مراقبه‌دن کچیریله‌جك. زیرا ایچنده کندی سلامت ذاتیه‌سی‌ده داخل اولدیغی
حالده بوتون جمعیتك سلامتندن مسئول اولان آنجاق اودر.

بو موقع مستثنا اونی جمعیتك منافعنه اك موافق صورتده اداره شرطیله اشغاله
اهلیتی اولانلره بالذات جمعیت طرفندن ویرلدیکی کبی، عکسنه قناعت حاصل اولنجه
درحال ینه او جمعیت طرفندن استرداد ایدیلیر. بو اعتبار ایله حاکمیت اصل ملتك
الندهٔ اولوب اونی نفسنه حصر ایدن حکمدار ایسه ابراز اهلیت ایتدیکی مدتجه
5 بو حاکمیتك ممثلی اولمش اولیور.

مع مافیه حکمدارك کندیسی ده شریعته انقیاد ایتمك مجبوریتنده در. او شریعت که
حقیقت کلیه نك بشره عائد بولنان و سعادت ابدیه مزی تأمین ایچون قادر مطلق
طرفندن نبی محترمی واسطه سیله بزلره تبلیغ ایدیلن قسمیدر. ایشته حاکمیت
ملیه یی ارادات ملیه سنك بوتون تظاهراتنده الهاماتنه مظهر ایدن، سوق و اداره
10 ایله ین هپ اودر.

بناءً علیه اسلامك سریر حاکمیتی هرشیدن اول شریعتك صادق بر خدمتکاریدر.
بو حاکمیت حریت و مساوات شخصیه یه کوچی یتدیکی قدر حرمت ایتمك مجبوریت
قطعیه سنده بولندیغی کبی او حریت و مساواتك نتیجه سی اولان تعاضد اجتماعی یی ده
محترم طانیمقله مکلفدر.

15 بو وظیفهٔ اساسیه یی ایفاده قصور ایدن بر حاکمیت هم حق تفوقنی، هم مشروعیتنی
غائب ایدر. زیرا تعاضد اجتماعی یی تمثیل ایتمکدن کری قالمش اولور. باشقه جه،
بو تعاضدی، بو وحدتی قیرمقله کندی الیله کندیسنه بر طاقم رقیبلر، مخاصملر
احداث ایتمش اولورکه آز وقت صوکره بونلر هم اونی خراب ایدرلر، همده
جمعیتی پریشانلغه، فوضایه طوغری سوروکلرلر. سوزك قیصه سی، بو حالده کی
20 بر حاکمیت حاکمیت اسلامیه اولمقدن چیقار.

[١٤] فردك حقوقنه صورت مطلقه ده حرمتله حاکمیته صورت مطلقه ده حرمت.
ایشته اسلامك اجتماعی مبدأندن نشأت ایدن سیاسی مبدأی.

* * *

ده ینمدن بری اسلامك اعتقادیاتی، اخلاقیاتی، اجتماعیاتی، سیاسیاتی نه دن عبارت
اولدیغنی یضاح ایتدك. شیمدی ده بونلرك اقوام اسلامیه طرفندن ناصیل تفسیر

اولنوب نه يولده تطبيق ايدلديكنى؛ بناءً عليه اسلامك اصل اولان حاليله بوكونكى
حالنى مقايسه ايدرك قيمت حقيقيه‌سنك نه اولديغنى كورمك ايجاب ايديور.

اسلامك ظهورى اثناسنده اسكى دنيا بر انحطاط كلى ايچنده ايدى. اونك
ايچون، مسلمانلغى قبول ايدنلرك اويله بر طاقم يا كليش تلقيلرى واردى كه بونلر
اوزون عصرلردن برى موجوديتلرينه حاكم اولديغى جهتله روحلرنده پك قوتلى 5
بر صورتده كوكلشمشدى.

بو اقوامك نظرنده دين خونخوار، انتقامه حريص، هوساتنه محكوم بر
الوهيتك قهر و غضبندن قورتولمق ايچون اوقونان باصمه قالب بر طاقم اوراد ايله
ايفاسى معتاد بر ييغين مراسمك هيئت مجموعه‌سندن باشقه بر شى دكلدى.

اخلاق حقنده‌كى تلقيلرى‌ده دين حقنده‌كى تلقيلرندن پك طبيعى اوله‌رق 10
چيقه‌جق نتيجه‌نك عينى ايدى.

اجتماعياته عائد اولان تلقيلرينه كلنجه، بوده جمعيت بشريه‌يى آنجق ظلم
ايدنلرله او ظلمى چكنلردن؛ برده چته‌لر، آغالر، كوله‌لر صورتنده آيرلمش
مخلوقلردن متشكل كورمكدن باشقه درلوسنه مساعد دكلدى.

اجتماعى تلقيلرندن تفرع ايدن سياسى تلقيلرى ايسه مستبدانه و پك 15
ناقص ايدى.

اسلامى قبول ايدن اقوامك ينلرى بو يكى دينه كيردكدن صكره غريب بر هرج
و مرج ايچنده قالدى. چونكه عقائد وتلقيات اسلاميه ايله قبل الاسلام اولان اوهام
و خرافات، كذلك اسلامك حر انديشلكى و مساحه‌كارلغيله طبان طبانه ضد
اولان استبداد وتعصب هپ بر آره‌يه كلمشدى. فقط اسلامك اوامر وتعاليميله [١٥]
اسلامدن اول مرعى الاحكام بولنان بر طاقم عنعنه‌لرك، ضلالتلرك عادتا خليطه‌سى
شكلنده ايدى. وبو اويله بر سورو تلقيات و احتساسات متضاده‌نك محصولى
ايدى كه بر قسمى يكى، ديكرلرى اسكى ديندن دوغوب بر نجيلرى ايكنجيلرينه
حاكم اولمقله برابر بالمقابله اونلرك تأثيرى آلتنده بولونمقدن خالى قاله‌مايوردى.

ايشته ايلك بطون اسلاميه‌نك حالت عقليه‌لرى بو مركزده ايدى. واقعا 25
ايمانلرى پك قوى و پك صميمى ايدى؛ لكن انسان بر ايكى كون ظرفنده ماضيسيله

بر دها اعادهٔ مناسبت ایده‌میه‌جك صورتده قطع رابطه ایده‌میه‌جكندن، بونلرك اخلاقی و اجتماعی مسلمانلقلری بالمجبوریه پك ناقص ایدی.

مع‌مافیه، نه درجه‌ده غیر مكمل اولورسه اولسون، مسلمانلقلری كندیلرینك كوزل بر مدنیت اسلامیه وجوده كتیره‌جك درجه‌ده ترقی و تكمل ایتملرینه مساعد بولونمق صورتیله او زمانه قدر طانیدقلری حیاتك پك فوقنده بر حیاته مظهریتلرینی تأمینه كافی كلدی.

آنجق، حالك بو مركزده اولمسنه و فیض اسلامك تأثیریله بو اقوام آره‌سنده ترقی ایدن حریت و مسامحه‌كارلق روحنك زمانه كوره پك یوكسك بولنمسنه رغماً دین نامنه سوز سویله‌مك، دینی تعلیم و تفسیر ایتمك احتیاجی، آره‌دن چوق كچمكسزین، بر نوع «روحانیلك» وجوده كتیردی كه بو نوزادك موجودیتی تعلیم ایتمكده اولدیغی دینك دكل، آنجق او دینی تطبیق ایدنلرك طرز تفكرلری سایه‌سنده ایدی.

مع‌مافیه تعلیم ایتمكده اولدیغی دینك روحنه مخالف اولوب بالذات محیطدن طوغان بو روحانیلكده او قدر مسامحه‌كارلق، او درجه‌لرده حریتپرورلك وار ایدی كه ادیان سائره‌ده‌كی روحانی هیئتلرك تعصبیله، طرفكیرلكیله، فكر انحصاریله پك غریب بر تضاد تشكیل ایدییوردی.

آنجق روح و حقائق اسلامك ایجابی قدر نفوذ ایده‌مدیكی اخلاقی، یاخود دینی ماهیتده‌كی مؤسساتك كافه‌سنده تعصب و تحكم فكرینی تأییده ساعی آز چوق [١٦] بر طرفكیرلك بولونمامق ممكن اولمدیغندن روح و اساسات اسلام ایله كافی درجه‌ده مجهز اولمایان بو «روحانیلك» ده مرور زمان ایله حریتپرورلكنی، مسامحه‌كارلغنی غائب ایتدی. ادیان سائره‌ده‌كی روحانی هیئتلرك سیئهٔ تماسیله كیتدكجه اونلرك تأثیری آلتنده قالمه‌یه، كیتدكجه بوزولمایه، كیتدكجه اونلره بكزمه‌یه باشلادی؛ نهایت اونلر كبی بوده اقوام اسلامیه‌نك وجدانلری اوزرنده اعمال نفوذ ایتمك، كندیلرینی تماميله تحكم آلتنده بولندیرمق، الحاصل وجدان اسلامی‌یی تشكیل ایتمه‌یی صرف كندیسنه خاص بر حق كبی تلقی ایلمك طریقنی طوتدی.

اونلر كبی بوده تفوق مطلقنی تأمین وتحکیم ایچون کندینه خاص بر اسقو
لاستیك وجوده کتیردی‌که، ادیان سائره‌نك بزم دینمزدن چوق فرقلی اولماسنه
رغماً، بر چوق نقطه‌لرده، اونلرده‌کی اسقولاستیکی خاطرلاتمقدن کری قالمادی.
بالکز شونی‌ده علاوه ایتمك ایجاب ایدرکه رؤسای حکومت دینك خادملری
5 وحامیلری اولمق حیثیتیله اسلامی بر روحانیت، اسلامی بر اسقولاستیك وجوده
کلمسنه پك مؤثر بر صورتده مدار اولدیلر.
ایشته بو روحانیلکك تأثیریله‌درکه وجدانلر حقائق اسلامیه‌دن لاینقطع
اوزاقلاشوب بر طرفدن کندی ماضیلرینك، دیکر طرفدن ادیان سائره‌نك ضلالتلری
ایچنده پویان اولدیلر. قبول اسلام ایدنلر دینك کندیلرینه تأمین ایلدیکی
10 فیضلرك، سعادتلرك قسم اعظمنی غائب ایتدیلر.
آرتیق فرد قوای عقلیه ومعنویه‌سنی سربستجه اعمال و تطبیق ایده‌میه‌رك
حریتنی الدن قاچیردی؛ کیت کیده جهل و استبداد اوچورومل‌رینه یووارلانه‌رق
آلەبیلدیکنه قوشمقده اولان زمانك آرقه‌سنده قالدی و عصرلر کچدکجه دها
اوزاقلره دوشدی.
15 مسلمانلغك روحنه طبان طبانه ضد اولان قومیت، دینی، اوزرینه موضعی
بر سجیه تمغاسی اورمق صورتیله طبیعتندن چیقاره‌رق، افساد ایدرك اسلام بین‌
المللیتنی اضمحلاله اوغراتدی.
اخلاق اسلامیه مسلمان اقوامك هر برینه خاص اولان سجیه‌یه کوره دکیشدی
[۱۷] طوردی؛ حال بوکه او اخلاقك علت غائیه‌سی بوتون بو قومیتلری مرکز خیر
20 و حقیقتده برلشدیرمکدن باشقه بر شی دکلدی.
اخلاق اسلامیه اوزرینه استناد ایدن اجتماعیات اسلامیه دخی اونك قدر
بوزوله‌رق اوبله بر شکل آلدی‌که: مسلمان اقوامك هر بری، ناقص بر صورتده
آکلامش اولدقلری اساسات اسلامیه‌نك بر برینه قاریشماسندن، موضعی یاخود
ملی عاداتك زمان زمان تأثیرینی کوسترمسندن متولد آیری بر حالت اجتماعیه‌یه
25 صاحب کسیلدی.
آرتیق مسلمانلرك اخلاق و اجتماعیاتی اسلامی اولمقدن زیاده ایرانی، هندی،

ترکی٬ یاخود عربی اولدی و وحدت الهیه مبدأ اسلامیسنك ناصیهٔ پاکنه شائبهٔ
اشراك ایله آز چوق کیرلنمش بر تمغا اورولدی.

علمی٬ یاخود اخلاقی هر هانکی بر حقیقت ملیلشمك ایچون مطلقا کندیسنك
شخصیتدن٬ بر طرفه تمایلدن مبرا اولان جهانشمول ماهیتنی غائب ایتمه‌یه محکوم
5 اولدیغی کبی اخلاق اسلامیه‌ده بو عاقبته اوغرادی؛ مسلمانلغی قبول ایدن اقوامك
نوعی (Atavique) ضلالتلری٬ ارثی خرافه‌لری آره‌سنده ماهیت نجیبه‌سنی غائب
ایتدی کیتدی.

اینته مسلمان اقوامك تکمل اسلامیلری قبل الاسلام اولان ماضیلرینك
نتیجهٔ تأثیری اوله‌رق بو صورتله توقفه اوغرادی‌ده زمان کچدکجه دها مکمل
10 اسلاملاشه‌جقلرینه بالعکس لاینقطع اسلامدن اوزاقلاشدیلر.

مسلمانلغك ظهورینی او قدر آز فاصله ایله تعقیب ایدن مدنیت اسلامیه‌نك
نیچون بو قدر سرعتله فساده اوغرادیغنی و نهایت بوتون مسلمان اقوامنی سفالتك
بو درکه‌سنده بولوندیران بر انحطاط کلی‌یه ناصیل اولوب‌ده انقلاب ایلدیکنی ایضاح
ایچون یوقاریدن بری سرد ایدیلن سوزلر کافیدر.

15 آرتیق اقوام اسلامیه‌نك نه صورتله مسلمانلقدن چیقدقلرینی٬ بو کون ایچنده
بولندقلری حال انحطاطه ناصل کندیلرینی قاپدردقلرینی تفصیله بو اثرك قادروسی
مساعد دکلدر. ذاتاً بو وظیفه عالم اسلامك مورخلرینه عائددر. فی الحقیقه اقوام
[۱۸] اسلامیه‌دن هر برینك ناصیل اولوب‌ده کندی الیه کندی اضمحلالنه سببیت
ویردیکنی بزه بر تفصیل بیلدیرمك تاریخه دوشر بر ایشدر. بناءً علیه بز موضوعمز
20 ایچون اتخاذ ایتمش اولدیغمز مقیاس داخلنده اولمق اوزره یالکز تورکلرك ناصیل
مسلمانلقدن اوزاقلاشدقلرینی تدقیقه چالیشمقله اکتفا ایده‌جکز.

* * *

عثمانلی تورکلری مادی٬ معنوی بر چوق فضائل ایله مفطور بر قوم اولمقله
برابر قبل الاسلام اولان مدنیتلری پك آز مترقی ایدی. اونك ایچون اسلامی
25 قبول ایتدکلری زمان٬ بو یکی دینك مبدألرینی تطبیق خصوصنده٬ اسلامدن اول

مدنیتلری دها زیاده ایلریده بولنان ، بناءً علیه او مدنیتك تأثیر مضری آلتنده
قالمقدن قورتوله‌میان دیکر اقوامك کافه‌سندن زیاده موفقیت کوستردیلر .

ایمدی مسلمانلغی قبول ایدن اقوام آره‌سنده اسلامك مبدألرینی اك ایی
آکلایوب اك کوزل بر صورتده تطبیق ایدن تورکلر اولدی . و بو موفقیت
کندیلرینك معظم برسلطنت وجوده کتیروب مقصد اسلامه دیکر قومیتلرك هپسندن 5
زیاده خدمت ایتملرینی تسهیل ایتدی .

تورکلر حکومتلرینی حکومات منقرضه انقاضیله قوردیلر و شرقی روما ایمپرا-
طورلغنك مرکز حکومتنی کندیلرینه پایتخت اتخاذ ایتدیلر . لکن کندی
قلمرو حکومتلری ایچنده اقلیتده بولندقلری ایچون هم صوك درجه‌ده غیر متجانس
اولان بو یکی محیطك ، همده ایران و عرب اقلیملرینك تأثیری آلتنده قالدیلر . 10
بناءً علیه بونلرده هیچ فرقنه وارمقسزین مسلمانلقدن اوزاقلاشمه‌یه باشلایه‌رق
نهایت او برلری کبی انحطاطه دوشدیلر . یالکز استقلاللرینی محافظه ایده‌بیلمك
خصوصنده اوته کیلردن آیریلدیلر .

واقعا آوروپا ایله تماسلرنده اولجه دوشمش بولندقلری اویوشوقلقدن
سیلکینوب اویانمق ایستدیلر ، انجق عظمت ماضیه‌لرینی وجوده کتیرن قوتك 15
اسلام اولدیغنی اونوته‌رق او ماضینك غربدن کله‌جکنی ظن ایتدیلر .

[۱۹] سلامتی آوکجه بولمش اولدقلری طرفده ، یعنی اسلامك اخلاقنده ، اجتما-
عیاتنده ، سیاسیاتنده آرایه‌جقلری برده غربك کیلرده بوله‌جقلرینه ذاهب اولدیلر .

بر طرفدن آوروپالی اقوامك شوکت و رفاهی ، دیکر طرفدن آره‌ده تأسس
ایدن اختلاطك کوندن کونه ترقیسی سببیله کرك حکومتی ، کرك افکار ملتی سوق 20
واداره ایدنلریمز شوکا قانع اولدیلرکه : سقوط حاضردن یوکسلمك وبو صورتله
مملکتی اضمحلال محققدن قورتارمق ایچون توسل ایدیله‌جك یکانه چاره اقوام
غربیه‌یی تقلید ایتمکدن ، تعبیر دیکرله اونلرك بوتون مبدألرینی ، بوتون تلقیلرینی
قبول ایدرك کندیمزککیلرینی اونوتمقدن عبارتدر .

حال بوکه بزم بوتون مؤسساتمز صرف اسلامی مبدألریمزله اسلامی تلقیلریمزدن 25
طوغمش اولدیغندن بونلرك یرینه مبادی و تلقیات غربیه اوزرینه قورولمش یکی

بر طاقم مؤسسه‌لر اقامه ایده‌بیلمك ایچون اسکیلرینك حال انحطاطه دوشمش
بولنمسندن استفاده ایتدیلر.

دیمك اولیورکه بو مؤسسه‌لرك اصلاحی، یاخود تعدیلی جهتنه کیدلمدی‌ده
یکیدن وجوده کتیرلمسی، ایجاد ایدلمسی ترجیح اولوندی.

5 ایشته بو صورتله‌در که شریعت کرسیلریله مدرسه‌لری، یعنی ایکیسی‌ده بر چوق
عصرلر یاشامش و سلطنت عثمانیه‌نك عظمت و شوکتنی تأمین ایتمش اولان محاکم
عدالتله مؤسسات علم و معرفتی اصلاح چاره‌لرینی آرایه‌جق یرده بو زواللیلری
بولندقلری وضعیت الیمه ایچنده براقیویردیلر.

آنجق، کندیسنی اداره ایدنلردن دها عقللی، دها قدرشناس اولان خلقك
10 مربوط بولندیغی بو مؤسسه‌لری صرف او رابطه‌دن چکیندکلری ایچون بوس بوتون
قالدیره‌مادیلرده اونلرك یانی باشنه ییپ یکی طرزده محکمه‌لر، مکتبلر اقامه ایتدیلرکه
فرانسز محکمه‌لریله فرانسز مکتبلرندن باصمه قالب آلنمش اولمسندن طولایی محیط
ایله اصلا مناسبتی یوقدی، مملکتمزه بالذات فرانسه قدر یابانجی ایدی.

صوك عصر ظرفنده بو قبیلدن اوله‌رق وجوده کتیرلمك ایسته‌نیلن بوتون
15 یکیلکلری بوراده صایمق لزومسز بر کلفتدر. یالکز شو قدر سویلیه‌لم‌که: بونلرك
[۲۰] هیسنك اوزرنده بزم تلقیاتمزه، بزم عبدالریمزه قارشی درین بر خصومت روحنك
بوتون تظاهراتی انطباع ایتمش بولونیوردی.

ایشته تجدد وصفی ویریلن بو یکیلکلر عصرلردن بری تأسس ایتمش عقائدی،
افکاری، تلقیاتی، عنعناتی، حسیاتی، اخلاقی خراب ایتمکدن؛ سوزك قیصه‌سی،
20 مملکتی هر کون بر صورتله آثار مشؤمه‌سنی کورمکده اولدیغمز تام بر فوضای
معنوی‌یه طوغری سوروکله‌مکدن باشقه بر شیئه یارامادی.

غرب مدنیتنك تأثیریله حصوله کلوب زمانمزده «عثمانلی رونسانسی = انتباه
عثمانی» عنوانیله توصیف ایدلمکده اولان بو ایکنجی «اسلامدن اوزاقلاشمق»
حقیقتده اویله نوعی شخصنه منحصر بر دورهٔ اختلالدرکه بالذات مملکت، کندیسنی
25 اداره ایتمکده اولانلرك افراطاتنه، اوهام و خیالاته مستند تصوراتنه قارشی متصل
حرب ایدرك اونلری اعتداله، حکمت و بصیرته دعوت ایلمکده‌در!

واقعا هیچ نظیری کورولمه‌ین بو غیر طبیعیلك، هانکی ماهیتده اولورسه اولسون،
هر دورهٔ اختلالك بهمه حال تولید ایده‌جکی عکس العملی شیمدی‌یه قدر تأخیره
موفق اولمشسه‌ده بونی الی الابد منع ایده‌میه‌جکدر.

چاره یوق، بر کون کله‌جکدرکه حقائق اسلامیه مسلمانلغه قارشی کلن
ضلالتلره بر دفعه دها غلبه چاله‌جقده، حکمداری بر یوزنده‌کی مسلمانلرك 5
خلیفه‌سی بولنان، بو مملکت بر دفعه دها اقوام اسلامیه‌نك باشنه کچه‌جك، اونلری
سمت سعادته طوغری سوق ایده‌جکدر.

تورکلرك اسلامدن اوزاقلاشملرینه بالکز مدنیت غربیه‌نك تأثیر معنویسی
سبب تلقی ایلمك بویوك بر خطادر. چونکه خریستیان حکومتلرك بزه قارشی
بسلدکلری درین و پایدار کینك‌ده او نسبتده تأثیری اولمشدر. 10

او دوره‌کی رجال حکومتمز صاندیلرکه: مملکته مؤسسات غربیه تقلیدلرینی
ویرا برنده آوروپالیلرك تلقیلرینی، مبدألرینی کتیریویرمکله آوروپا حکومتلرینك
محبتلرینی جلب ایده‌جکلرده بو صورتله اسکی خصومتلرینی تخفیفه، اسکی
خودکاملقلرینی تعدیله موفق اوله‌جقلر.

[۲۱] ایشته بو ظن اوزرینه مملکتی اسلامدن اوزاقلاشدیرمق مجبوریت قطعیه‌سنده
بولندقلرینه قائع اولدیلر.

شو ساعتده ناصیل اولمش‌ده تورکیه کندیسنی ماضیء اسلامیسنه باغلایان
رابطه‌لردن قسم اعظمنی قیرمش؛ ناصیل اولمش‌ده غایهٔ سعادتنه هر زمانکندن
زیاده اوزاقده قالمش بولونیور، بونی خلاصةً سویلدك.

کورولیورکه بز برنجی دفعه‌سنده اقوام شرقیه‌نك تأثیریله اسلامدن اوزاقلاشمش 20
ایدك؛ ایکنجی دفعه‌سنده ایسه اقوام غربیه‌نك تأثیریله اوزاقلاشمش اولدق.

آنجق بو صوکره‌کنه وقتیله بر خاتمه چکیلمیه‌جك اولورسه بزم ایچون پك
مهلك اوله‌جق. زیرا بو دفعه‌کی تباعدیمز حقائق اسلامیه‌نك انکاری و برلرینه
اویله بر طاقیم نظریه‌لرك، فرضیه‌لرك اقامه‌سیله اولیورکه بونلر جماعات غربیه‌نك
تکملنه تبعیتله طوغیورلر، دکیشیورلر، اولیورلر؛ بناءً علیه موجودیتلری 25
تعقیب ایتدکلری تکملك سیری کبی آییدر.

اولجه بو مملکت ایسته‌میه‌رك، بیلمیه‌رك، حتی کوچی یتدیکی قدر فضله
اسلاملاشمه‌یه چالیشه‌رق اسلامدن اوزاقلاشیوردی. بو کون ایسه بیله‌رك،
کمال تهالکله ایسته‌یه‌رك، هر درلو واسطه‌یه مراجعت ایدرك اسلامدن اوزاقلاشیور.

اولجه بزلر سقوط ملیمزی حقائق اسلامیه‌یی دها ایی آکلایوب دها ایی
5 تطبیق ایده‌مدیکمزه، یعنی شخصی قابلیتسزلکمزه عطف ایدییوردق. بو کون
ایسه اونی کندی قصورلریمزه، اهمالاریمزه دکل، دینمزك بزی باغلامقده اولدیغی
مبدألرك، اساسلرك نقصاننه عطف ایدییورز.

شو تشریح ایتمش اولدیغمز غایهٔ اسلام، قومیت مبدئنك فکرلری تسخیر
ایتدیکی عصر حاضرده، البته بر چوق معارضلره تصادف ایتمکدن کری قالمایه-
10 جقدر. ذاتاً خیلی زماندن بریدرکه مسلمانلرك بر چوغی اسلامی قومیتك
اك بویوك دشمنی، قومیتی ایسه سعادت بشریه‌نك اك معظم مبدأی تلقی ایدرك
دینلرینه هجوم ایدییورلر.

[۲۲] آنجق، بوکونکی اسلام عالمنده موجود بکی قناعتلرك قسم اعظمی کبی
قومیته عائد اولان بو قناعتده قصورلی بر تدقیق، خطالی بر محاکمه
15 محصولیدر.

فکر قومیته عائد اولان خطا عصریمزك اك مدنی اقوامی طرفندن پك
صیقی، پك انحصاریرور، پك متعصب پك خودکام[1] بر قومیت تعقیب ایدلدیکنی
دلائلیله کورمکدن ایلری کلیور. اوت بو مشاهده سطحی فکرلری شو نتیجه‌یی
استخراجه سوق ایدیور که:

20 اقوامك مسعود و مرفه اوللری ایچون خودکاملقلرینی، تعصبلرینی، غصب
و تحکمه اولان فطری تمایللرینی تکمل ایتدیرمك؛ لکن، جمعیت نامنه تکمل
ایتدیرمك، یوقسه جمعیتدن بر جزء اولان فردده بالعکس بو حسیاتی ازمك
ایجاب ایدر.

دیمك که عینی قومیته منسوب افراد آره‌سنده‌کی مناسبات نقطهٔ نظرندن

---

1 Vorlage خوکام (Druckfehler).

جنایت عد ایدیله‌جك بر حرکت مختلف قومیتلر آره‌سنده‌کی مناسبات موضوع
بحث اولنجه فضیلت تلقی ایدیله‌جك!

طبیعی، بویله بر مبدأده‌کی اخلاق و منطق هیچ بر زمان مسلمانجه دوشون
بر قفایی ممنون ایده‌مز.

5 مدنیت حاضره‌نك بوتون روحنی، بوتون ماهیتنی آکلامق ایچون شو جهان
حربنی ایقاع ایدن اسبابی خاطرلامق، عصریمزده‌کی مدنی اقوامك بربرلرینی
محو ایچون قوللاندقلری وسائط تخریبی کوز اوکنه کتیرمك، کوستردکلری
او شیمدی‌یه قدر ایشیدیلمه‌مش، وحشی، شدتی دوشونمك کافیدر.

درت سنه‌دن بری ایچنده بولوندیغمز بو قورقونچ صحنهٔ تماشا بزه پك نادر
10 بولنور بر طلاقتله آکلاتیورکه: ملی خودکاملق مبدئنه استناد ایتمکله مباهی
بولنان مدنیت حاضره اك مدهش بر وحشتك اك یکی مضر شکلندن باشقه بر شی
دکلدر. او طلاقت بزه بیلدیریبورکه: بو مدنیت فوق العاده تکمل ایتمش بر
صنعتك محصول بی‌نظیریدر؛ بو صنعت انسانلره شیمدی‌یه قدر بیلنمه‌ین بر مکملیتك
بوتون وسائطنی احضار ایتمشدرکه او سایه‌ده اك ابتدائی حسلرینی تسکینه، [۲۳]
15 اك مضر تمایللرینی تطمینه موفق اولدقدن باشقه بو حسیات و تمایلاتی ما فوق التصور
بر درجه‌یه واردیریبورلر.

یکرمنجی عصرك اك مدنی مملکتلرنده شو درت جهنمی سنه ایچنده کچن
وقایع بزه شبهه‌یه محل قالمایه‌جق صورتده کوستریبورکه: کندیسنی تمثیل ایدن
ملتلره مدنیت حاضره‌نك تأمین ایتدیکی سعادت فنون و صنایعجه مادونلرنده
20 بولنان اقوامك فلاکتندن باشقه بر شیئه استناد ایتمه‌مکده‌در. بناءً علیه بو سعادت
آنجق شکلنی، شمائلنی دکیشدیرمش بر فلاکتدرکه کندی مغفل مسعودیتلرینه
کندیلرینی ایناندیرمق ایچون انسانلره نه‌کبی شیلر احضار ایتمشسه هپسنی یاقمق،
ییقمق، خراب ایتمك صورتیله یوزنده‌کی نقابی آته‌رق اولدیغی کبی کورونمشدر.
دیمك، اولجه اونلری سفاهتلر، اسرافلر ایچنده افساد ایتمشدی؛ شیمدی‌ده
25 آچلقدن، سفالتدن اولدیریبور.

لکن، غربدن کلن بو قومیت جریانتك ایچمزده‌کی طرفدارلری او درجه

عمای بصیرته طوتولمشلرکه: اوکلرنده بو قدر بلیغ وقعه‌لر، بو قدر قطعی حقیقتلر
وارکن ینه بومدنیتی اك یوکسك برغایهٔانسانی اولمق اوزره قبول ایدیله‌جك مرتبه‌لرده
یوکسلتمه‌یه چالیشیورلر! بونلر هر شیئه رغماً کندیلرینی شوکا اقناعه موفق
اولیورلرکه: مدنیت انسانیه مدنیت حاضره‌نك مدار تمایزی اولان طبیعتدن،
5 روحدن، مقصددن باشقه روح و مشربده بر مدنیتی ابدیاً کوره‌میه‌جکدر.

کویا بو مدنیتدن اول باشقه مدنیتلر کلمه‌مش، کویا بوندن صوکره‌ده باشقه
مدنیتلر کلیه‌جك؛ یاخود شیمدیکی ایله اولکیلر آره‌سنده بو قدر بویوك فرقلر
اولدیغی حالده صوکره‌دن کله‌جکلرله بونك آره‌سنده هیچ فرق بولونمایه‌جق!

بزه کلنجه، اونلرك بو خصوصده‌کی قناعتلرینه اشتراك ایتمك شویله طورسون،
10 بز بو جهان حربنده بالعکس غربده بوکونکی معناسیله موجود ملیت جریاننك
صوك اختلاجلرینی کورمکده‌یز.

[٢٤] بز اویله ظن ایدیيورزکه: بوندن دها عالمشمول ماهیتده حقیقتلرله دها
انسانی صنفدن بر طاقم حسیات هم عرق نظریه‌سنه عائد خرافه‌لری، هم ملیت
خودکاملغنی دوبره‌رك یرلرینه کندیسی قائم اوله‌جق؛ مدنی اقوامك بوکونکی
15 تعصبلری دها فضله بر مسامحه، خودکاملقلری دها زیاده بر علو جناب، متقابل
کینلری، مشترك رقابتلری‌ده دها چوق بر محبت و تعاضد ایله تخفف ایده‌جکدر.

کذلك مدنیت حاضره طرفندن ایقاع ایدیلن بحران مدهشك ختامه ایردیکی
کون کرك فردلرك، کرك ملتلرك روحنده، فکرنده کوکله‌شن ضلالتلرك بوتون
دائرهٔ خساری تدقیق ایدیله‌جك‌ده فلاکتك ازاله‌سی ایچون چاره‌لر آرانیله‌جق؛
20 افکار و حسیاتك دها فضله بر عدالته، دها زیاده بر فضیلته طوغرو تکاملی
سایه‌سنده بالعموم بشرك سویهٔ اخلاقیه‌سی یوکسله‌جك واونکله برلکده مدنیت
حاضره‌ده تعالی ایلیه‌جکدر.

ایشته آنجق سویهٔ اخلاقیه‌سی فنون و صنایعده‌کی سویه‌سنی بولدیغی کون
بو مدنیت تکمل ایتمش، موازنه‌سنی بولمش اولور. زیرا برنجیسنك صوکره‌کندن
25 یك دون بولنمسندن عبارت اولان اك بویوك قصورینی او زمان اصلاح ایده‌بیلیر.

مع‌مافیه کرك معین بر محیطك محصول تاریخیسی اولمق، کرك حیاتی بر

حقيقت بولونمق اعتباريله بوكونكى مليت جريانتك هرنه صورتله اولسون[1] مستقبل بين المليته[2] انقلاب ايدهجكنى تخيل ايتمك پك كولونج اولور. شبهه يوقدركه بو بله بر شيدن طولايى آلمان فرانسزه بكزهمهمكدن، فرانسزده انكليز، ياخود ايتاليانله بر اولمامقدن كرى قالمايهجقدر.

بزم سويلديكمز بين المليت عينى جمعيته منسوب افراد آرهسندهكى روابط و مناسباتى تنظيم ايدن اخلاق مبدألرى مختلف ملتلر آرهسندهده تأسيسه چاليشهرق بو صوكرهكيلرك بيننده موجود مناسبتلرى تعديل ايتمكدن باشقه بر شى ياپمايهجقدر. شو حالده تعاضد بين المللة خدمتله تعاضد ملىيى اكماله چاليشهجق؛ زيرا ايكنجيسى[3] اولمقسزين برنجيسنك موجوديتنه امكان كورهميهجكدر.

جمعيات بشريهنك اقوام حالنده تصنيفى ناصل فردك دها زياده تكملنى تسهيل ايديورسه، بو بين الملليتده هر قومك امكانك صوك مرتبهسنه قدر تكملنه او [٢٥] صورتله خادم اولهجقدر.

اسلام بين المللتى ايسه زمانمزدهكى سوسياليزمك جمعيات حاضره آرهسنده تظاهر ايتديرمكده اولديغى بين الملليتك عينيدر؛ شو فرق ايله كه: برنجيسى اك مكمل و اك نهائى شكليدر.

بوتون حقائق فنيه كبى حقائق اسلاميهنكده وطنى يوقدر. ناصل بر انكليز رياضيهسى، بر آلمان هيئتى، بر فرانسز كيمياسى اولهمازسه آيرى آيرى تورك، عرب، عجم، ياخود هند مسلمانلغىده اولهماز. آنجق فنى و تجربى حقيقتلرك عالمشمول طبيعتى، ناصل، هيئت مجموعهسى عرفان بشرى تمثيل ايدن فنى اولقله برابر ملى بر طاقم حرثلر وجوده كتيريورسه؛ اسلامى حقيقتلرك جهانشمول سجيهسىده هيئت مجموعهسى اخلاق و اجتماعيات اسلاميهنك تمثلى اولان اخلاقى، اجتماعى، بونكله برابر ملى بر طاقم حرثلر ابداع ايدر. معمافيه هر نه قدر بو حقيقتلرك وطنى يوقسهده تجليلرى تفسير و تطبيق ايدلكده بولندقلرى محيطه تابعدر.

---

1 Vor اولسون ist vielleicht اولورسه ausgefallen. 2 Vorlage بين المللته (ist offenbar Druckfehler). 3 Vorlage versehentlich ايكنجيسنك . . برنجيسى.

ایمدی تشکیلات اجتماعیهٔ جهانك اك مکمل طرزی جمعیت بشریه‌یی ملت اعتباریله تصنیف ایتمکدن عبارت بولندیغی قبول ایدیلنجه اسلامی حقیقتلرك اك پارلاق بر صورتده تظاهر ایتمسنه و اك ایی بر یولده تطبیق اولنمسنه مساعد یگانه محیطك‌ده ملتلره آیرلمش جمعیت بشریه‌دن باشقه‌سی اولمامق طبیعیدر.

کذلك ملت اساسی اوزرینه متشکل بر جمعیتك تکملی کندیسنی وجوده کتیرن فردك تکملنه وابسته بولنمق نه قدر بدیهی ایسه اسلامك تکمل فردیی آرامقده اولمسی‌ده عینیله اویله‌در.

ایمدی او فرد؛ ترك، عرب، عجم، یاخود هند ملیتلرندن برینه منسوب ایسه کندی تعاضد ملیسنه حریص اولدیغی قدر اسلام تعاضد بین‌الملیسنه حریص [٢٦] اولمق صورتیله ایی بر ترك، ایی بر عرب، ایی بر عجم، ایی بر هندلی اوله‌جق؛ زیرا بو ایکی تعاضددن برینك دیکری ایچون طبیعی بر متمم اولدیغنی بیله‌جك.

بحثمزه خاتمه ویرمك ایچون شونی‌ده علاوه ایدملم که: اسلام ابنای بشر آره‌سنده موجود عرق و منشأ تفاوتنی قبول ایتمه‌مکله انسانی عرقه باغلی بر عنصر دکل، اجتماعی، سیاسی بر عنصر تلقی ایتدیکنی اثبات ایلمش اولیور.

بناءً علیه فردی بر عامل اجتماعی و سیاسی تلقی ایتمك قومیتی ایسته‌مك و اونی قبوله اجبار ایتمك دیمکدر؛ زیرا قومیت یکدیکرینه قایناشه‌بیلن بر طاقم عناصر اجتماعیه و سیاسیه‌نك برلشمسی؛ یعنی اوزون مدتله بر آره‌ده یاشامش، عینی لسان ایله قونوشور، مشترك حسیات و افکاره صاحب، کندیلرینه مخصوص بر صنعت، بر ادبیات وجوده کتیرمش، الحاصل دیکر بشر کومه‌لرندن تمایزلرینه مدار اوله‌جق اخلاقی و روحانی بر حرث ابداع ایتمش فردلرك اتحادندن باشقه بر شی دکلدر.

او حالده اسلامی مبدألری ملیتی انکار ایدییور، حتی قوتدن دوشورویور، طرزنده تفسیره هیچ بر صورتده امکان یوقدر.

اونك هجوم ایتدیکی بوکونکی قومیتك ضلالتلری، خرافه‌لری، تعصبی، خودکاملغیدر. چونکه یگانه مقصدی انسانلرك حقیقتی کورملرینه حائل اولان پردهٔ اوهام و ظنونی ابدیاً ییرتمقدر.

ایشته او مبدألر سایه‌سنده‌در که انسانیت کونك برنده اك طوغرو، اك مكمل
بر قومیتك نه اولدیغنی آكلایه‌جقدر.

شو حالده اسلامی قومیته علی‌الاطلاق مخالف كورمك وجودی تصور ایدیله‌جك
خطالرك اك بویوكلرندندر.

5 بوقاریده، عثمانلیلرك ایكنجی دفعه اوله‌رق اسلامدن اوزاقلاشمه‌لری صوك
عصرك ایشیدر، دیركن شونی آكلاتمق ایسته‌مشدك كه: بو حادثه‌نك كندیسنی
دها محسوس، دها مشهود بر حالده كوسترمسی بو دوره‌یه مصادف اولمشدر؛
یوقسه بزم قناعتمزه كوره حیات ملیه‌ده هیچ بر حادثه‌نك زمان حقیقیسنی تعیین
[۲۷] قابل دكلدر. چونكه ظهوری كورولن وقایع، نه قدر مهم اولورسه
10 اولسون، دائما اوزون زمانلردن بری باشلامش بر عملیهٔ احضارك نتایجیدر.

بناءً علیه بزم شیمدیكی اسلامدن اوزاقلاشمه‌مزده قبل‌الاسلام اولان عوا‐
ملك تأثیریله مدت مدیده‌دن بری باشلامش و بر تكامل طبیعی نتیجه‌سی اوله‌رق
شكل حاضرینی آلمش بولنان دیكر بر اسلامدن اوزاقلاشمه‌مزدن ایلری كلمشدر.
او حالده بوندن هانكی نسلك مسئول طوتلماسی لازم كله‌جكی تعیین ایدیله‌مز.
15 ذاتاً بزده بو حادثه‌دن طولایی صورت خصوصیه‌ده نه بر شخصی، نه‌ده بر نسلی
اتهام ایده‌جك دكلز.

شو قدر واركه بو حادثه‌نك صوك عصرده‌كی تكاملیله مشغول اوله‌جق
اولورسه‌ق بزم ایچون پك اهمیتلی بولندیغنی كورورز. چونكه كرك سقوط
حاضریمزك، كرك او سقوطی حاضرلایان و دوامنه سبب اولان خطیئاتك ماهیتی
20 حقنده‌كی فكرلرك اك كوزلی ایدنمش اولورز.

مادامكه ملتلر اقباله‌ده، اضمحلاله‌ده متصل تكامل ایده‌رك واصل اولیورلر؛
بر ملتك تكاملی اونك سعادتنی موجب اولدیغی كبی فلاكتنی‌ده انتاج ایده‌بیلیر.
ایشته بو مملكتك اسلامدن اوزاقلاشمه‌سنی ایجاب ایدن تكاملی كندیسی ایچون
مشئوم اولمشدر. بو، غیر قابل انكار بر حقیقت اولدقدن باشقه ایدنمش اولد‐
25 یغمز یكی قفانك براقدیغمز اسكی قفایه نسبتله پك آشاغی بولندیغنی اثبات
ایده‌جك اك قطعی بر دلیلدر. واقعا بو آشاغیلغی یكی قفانك ایجابی قدر تكامله

مساعد زمان بولەمدیغنه، یعنی کافی درجەده اسلامدن اوزاقلاشەمادیغنه عطف
ایدن فکرلر یوق دکل. لکن، شاید قبول ایتدیکمز مبادی و تلقیات ترك
ایتدکلریمزه فائق اولسەیدی بو ادعا قابل مدافعه اولەبیلیردی؛ عکسی تقدیرده
بو قابلیتدن محرومدر.

5 ایمدی براقمقده اولدیغمز اخلاق و اجتماعیات اسلامیه قبولنه چالیشدیغمز
اخلاق واجتماعیاته هر وجهله غیر قابل اعتراض و نامتناهی بر صورتده فائق
[۲۸] بولندیغی ایچون غربلیلاشمق طرفدارلرینك ایلری سوردکلری دعوی قیمتدن
عاریدر. بناءً علیه تکامل آتیمزك حقمزده موجب سعادت اولمسی ایچون خطیئات
حاضرەمزدن قورتولمامز، یعنی بوندن بویله حقائق اسلامیەیه وسعمزك یتدیکی
10 قدر صاریلمقلغمز ایجاب ایدییور. زیرا او حقیقتلرك فوقنه چیقانی شویله طورسون،
یرینی طوتەبیلنی بیله موجود و متصور دکلدر.

ملتلرك تکاملنده الك مهم عامل متفکرلری، عالملری، منور طبقەلری، یرده
افکار عمومیەیی سوق و اداره ایدنلری اولدیغی ایچون جماعتی خیر و حقیقته موصل
بر طریق اوزرنده تکامل ایتدیرمك وظیفەسی کندیلرینه ترتب ایتمك طبیعیدر.
15 او حالده حقایق اسلامیەیی قیمتدن دوشورەجك و اونوتدیرەجق یرده بالعکس
خلقه ایبجه اوکرەتمك وظیفەسی عالملریمزه، متفکرلرمزه، منور طبقەلریمزه،
افکار عمومیەمزی سوق و اداره ایدنلریمزه دوشویور.

بونلرك الك برنجی وظیفەسیده بوتون عرفان و ذکالرینی اسلامه عائد عقائدك،
اخلاقك، اجتماعیاتك ماهیت حقیقیەسنی الك مدلل، الك واضح بر صورتده
20 تأسیسه حصر ایتمکدن عبارتدر که بوده شو صایدقلریمزی، علمه یاقیشیر بر
بیطرفلقله و عقل و حکمت دائرەسنده اولمق اوزره ایضاح و مقایسه ایدرك حقلرنده حکملر ویرمك وفرده اسلامی مبدألردن نشأت ایدن اخلاقی، اجتماعی،
سیاسی وظائفنك نەدن عبارت بولندیغنی اوکرتمکله اولور.

ایمدی بزم سیاسی اولدیغی قدر اجتماعی اولان حقوق و وظائفمزك نەدن
25 عبارت بولندیغنی بیلمەمز ایچون هر شیدن اول شوکا وقوفمز ایجاب ایدرکه: جمعیت
اسلامیه انسانلر آرەسندەکی حریت، عدالت، تعاضد مبادئ حقیقیەسی اوزرینه استناد

ایدر؛ بناءً علیه فردك بوتون فعالیت اجتماعیه وسیاسیه‌سی بو حریت، بو عدالت و تعاضددن
طوغان و اخلاقی، روحانی، اجتماعی، سیاسی بتون تکملی احتوا ایدن بر غایه‌یه ممکن
اولدیغی قدر یاقلاشمق صورتنده تلخیص ایدیله‌بیلیر. شونی‌ده آکلامش اولمق اقتضا
ایدرکه: فرده بولندیغی ادارهٔ سیاسیه‌یی قبول ایتدیرن کندی ادارهٔ اجتماعیه‌سیدر.

ایشته او زمان هرکس آکلایه‌جق که: کندیسنك وظیفهٔ اجتماعیه‌سی حائز
اولدیغی قوایی کمال حریت ایله اعمال و تطبیق سایه‌سنده سویهٔ اخلاقیه ورو‌حیه- [٢٩]
سنی یتشدیکدن مزاره قدر متصل یوکسلته‌رك تکمله اولان قابلیتنی توسیع ایتمکدن
عبارتدر. هر فرد اوکره‌نه‌جك که: حریت و سعادت شخصیه‌سنك درجه‌سنی
تعیین ایدن آنجق کندی اخلاق و معنویاتنك قیمتیدر؛ حریت لفظی ایسه
تکمل و سعادتك مرادفیدر؛ انسان ابنای جنسنك حریت و سعادتنه حرمت
ایتمدکجه حر و مسعود اوله‌ماز؛ بناءً علیه تعاضد اسلامی تکمل و سعادتك بر شرطی،
هم‌ده طوغرودن طوغرویه، نتیجه‌سی بولندیغی حریت قدر اساسلی بر شرطیدر.

کندیلرینه امانت ایدیلن کنج روحلری صاغلام بر اخلاق، یوکسك بر
غایه ایله تجهیز و انسال مستقبله‌یی تشکیل ایلمك وظیفه‌سنی درعهده ایدنلر معلملرینه
قارشی یوکلندکلری مسئولیت عظیمه‌نك درجه‌سنی حقیله تقدیر ایتملیدرلر.
ظنمزجه عثمانلی علم تربیه‌سنه هر شیدن اول متحتم اولان هم‌ده اك مستعجل،
اك آغیر بر صورتده متحتم اولان وظیفه معلمکی اخلاقی، روحی اویله بر تربیه
ایله تجهیز ایتمکدر که طوغرودن طوغرویه اسلامی مبدألره، اسلامی تلقیلره،
اسلامی حقیقتلره استناد ایده‌جك اولان بو تربیه عصرك احتیاجاتنه اك مکمل
بر صورتده تقابل ایده‌جك طرزده اولملیدر.

بزم تقدیریمزه کوره تربیه و تعلیم ایچون طوتولان اصولك قیمتی مقصد و غایهٔ
اسلامك تحققنه ایتدیکی خدمتك درجه‌سنه تابعدر. بدیهیدر که هر هانکی بر
اصول تربیه‌نك قیمتنی او اصول واسطه‌سیله الده ایدلمك ایسته‌نیلن مقصد
تعیین ایدر. زیرا «اصول» دیمك فردی معین بر وظیفه‌یی کوره‌بیله‌جك،
ثابت بر مقصدی الده ایده‌بیله‌جك حاله کتیرمك ایچون قبول ایدیله‌جك وسائطك
هیئت مجموعه‌سی دیمکدر.

او حالده معین بر مقصد اولمادقجه حقیقی بر تربیه‌ده بولونه‌ماز.

اگر انکلیز، فرانسز، یاخود آلمان اصول تربیه‌سی ایی ایسه ایی انکلیز،
ایی فرانسز، ایی آلمان یتیشدیرمکدن عبارت اولمق اوزره معین بر مقصد
[٣٠] تعقیب ایدییور و اوکا موفق اولیورده اونك ایچون ایدر. بوندن طولا-
5 بیدرکه هیچ بر زمان بر ملتك اصول تربیه‌سی ایچون دیکر ملته موافق کلمك
احتمالی یوقدر.

اقوام غربیه‌نك قبول ایتمکده اولدقلری اصول تربیه‌یی تدقیق ایدنجه
کورویورزکه بونلرك هر بری کندی ملتلرینی انسانلرك اك ایسی، خرستیانلرك
اك ایسی عد ایدییورلر. بناءً علیه بو ملتلرك کندی اصول تربیه‌لریله تعقیب
10 ایتدکلری مقصد هر شیدن اول ملیدر.

اسلامك تلقینه کوره ایسه ایی بر مسلمان یتیشدیرمك، یعنی، هر صورتله
تکمل ایتمش، یوکسك بر ادراکه، یوکسك بر عرفانه صاحب اولمش،
کندی سعادتنی باشقه‌لرینك فلاکتنده، کندی تعالیسنی باشقه‌لرینك تدنیسنده
آرامامز ایی بر تورك، ایی بر عرب، ایی بر عجم، ایی بر هندلی،
15 یتیشدیرمکدر.

او حالده تربیهٔ اسلامیه‌نك تعقیب ایتدیکی مقصد هر بولندقلری یرده،
بناءً علیه کرك منسوب اولدقلری، کرك ایچنده یشادقلری جمعیتلرده سعادتك
قیمتلی عنصرلری، ترقینك حقیقی عامللری اوله‌جق انسانلر وجوده کتیرمکدر.

ایشته اسلامك جهانشمول و انسانی اولان ماهیت علویه‌سنه بوده باشقه‌جه
20 بر دلیلدر.

تربیهٔ اسلامیه تکملی فردك قوای معنویه و روحیه‌سنی کمال سربستی دائره-
سنده انکشاف و تطبیق ایتدیرمك صورتیله الده ایتمك ایسته‌یه‌جك؛ عرق،
ملیت کبی شیلری اصلا خاطرینه کتیرمیه‌جکدر.

او، ملیت نظریه‌سنك اوهام و ضلالتیله عرقه عائد خودکامانه تمایلات
25 و حسیاتی ینلره یرلشدیرمرك بو جریانی تشدید ایتمیه‌جك؛ بالعکس بونلره هجوم
ایده‌جك و مختلف اقوام، متنوع عروق بشریه آره‌سنده اخوت انسانیه مناسبات

طبیعه‌سنی تأسیس چاره‌لرینی آراشدیره‌جقدرکه انسانلرك پك مدهش بر درجه‌ده‌كی نقصان تكمللری مانع اولماسه‌یدی بو مناسبات شیمدی‌یه قدر تأسس [٣١] ایتمش بولونه‌جقدی.

جهلدن، ضلالتدن قورتارمق ایچون فرده فنی، تجربی حقیقتلری تعلیم ایده‌جك، بونلرده اوكا طبیعت طرفندن مجهز بولندیغی نامتناهی خیر و نعمتلری اوكره‌ده‌جكدر.

اوكا اخلاق و اجتماعیات اسلامیه‌نك بوتون حكمت و حقیقتنی كوستیركن جناب حقك وحدت كائنات ایچنده‌كی وحدانیتنی‌ده بیلدیره‌جكدر . . او وحدت كه نامتناهی عالملر، نامحدود ماده و قوتلر، تخمینی غیر قابل فضالرله زمانلر[1]، نامتناهی درجه‌ده كوچوك، نامتناهی درجه‌ده بویوك، نامتناهی درجه‌ده بسیط، نامتناهی درجه‌ده مركب جهانلر بر یره طوپلانمش؛ حكمت و عدالت مطلقه‌لری ایچون خطا ایتمك، شاشیرمق، دكیشمك متصور اولمایان قوانین ازلیه‌نك تأثیری آلتنده برلشمش‌ده او كل مكمل، او وحدت مطلقهٔ كون وجوده كلمش.

بویله بر تربیهٔ اسلامیه سایه‌سنده خوفك یرینه رجا و محبت، ریانك یرینه‌ده صمیمیت قائم اوله‌جقدر.

حیطهٔ ادراكمزه كیره‌بیلن شیلر حقنده نظر یقینمزه عرض ایده‌جكی حكمت و عدالت حیطهٔ ادراكمزه كیره‌مینلر حقنده‌ده بزه اویله بر قناعت ویره‌جك كه آرتیق هیچ بر شبهه بزی اوركوتمیه‌جك، بالعكس بزده قطعی قناعتلرك اویاندیردیغی اطمئنان تامه بكزر بر حس اویانه‌جقدر[2].

انسان اللهه و پیغمبرینه اینانه‌جق، اوامر جلیله‌لرینه امتثال ایده‌جك؛ آنجق بو امتثال كونك برنده عصیانك، یاخود الحادینك جزاسنی چكمك

---

[1] Vorlage, offenbar nur versehentlich, مكانلر. (Vgl. S. 396,7: زمانلرك، مكانلرك نامتناهیلكی.)

[2] Vorlage versehentlich اویاندیره‌جقدر.

قورقوسندن اولمایاجقده حر و منور الفکر بر آدم اولمق حیثیتیله صاحب اوله‌جغی
وجدانك سوقیله اوله‌جق.

الحاصل دین بشریتك‌ده عرفان بشری کبی اویله بر طاقم حقیقتلر اوزرینه
استناد ایتمکده اولدیغی آکلایاجقدرکه بونلر فکر انسانی ایچون قابل نفوذ
[۳۲] اولمامقله برابر انسان بوتون عرفاندن، بوتون ایماندن و بالنتیجه بو عرفان
و ایمانك کندیسنه تأمین ایده‌جکی مادی، معنوی بوتون سعادتدن محروم قالمق
فلاکتی قارشیسنده او حقیقتلره عن صمیم القلب اینانمق مجبوریتنده‌در.

یوقاریدن بری سویلنن سوزلردن شو نتیجه چیقیور: مسلمان او کیمسه‌درکه
سیاسی اولدیغی قدر اجتماعی بولنان بوتون حقوق و وظائفی حریت، عدالت،
١٥ تعاضد مبادئ اسلامیسندن نشأت ایتمش بولنه‌جق. او مبدألرکه کندیلری‌ده
بالذات عقائد و اخلاق اسلامیه‌دن ظهور ایلمشدر.

ایشته بو وظائفك ایفاسنه، بو حقوقك مدافعه‌سنه وسعی یتدیکی قدر
چالیشمق صورتیله‌درکه انسان یکانه معبود بالحق ایله اونك صوك پیغمبرینه
اولان ایمانك صمیمیتنی اثبات ایده‌بیله‌جك و بونك انتاج ایده‌جکی مسعودیت
١٥ مادیه و معنویه‌دن مستفید اوله‌رق مکافاتنی کوره‌جکدر.

او حالده مسلمانلرك اك ایلری حقلرینی، وظیفه‌لرینی دیکرلرندن دها
یوکسك، دها مکمل بر صورتده ادراك ایدرك اونلردن دها کوزل ایفا و مدا-
فعه‌ده بولنانلر اوله‌جقدر.

صوك

ENTGEGNUNG
AUF HANS V. MŽIKs BEMERKUNGEN
ZU MEINER BESPRECHUNG SEINER AUSGABE DES *KITĀB ṢŪRAT AL-ARḌ* DES AL-ḪUWĀRIZMĪ
OBEN S. 265—270.

VON

ERNST HONIGMANN (Breslau).

Hans v. Mžik nötigt mich durch den Vorwurf, ich hätte in meiner Besprechung seiner Ausgabe des al-Ḫuwārizmī mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff bewiesen, zu den einzelnen Punkten, an denen er meine Behauptungen zu widerlegen glaubt, Stellung zu nehmen.

1. Was ich über meine abweichende Auffassung von der Zahl der Ptolemaios-Bearbeitungen bei den Arabern bemerkt habe, kann ich allerdings hier nicht umständlich begründen, sondern muß auf eine umfangreichere und seit längerer Zeit druckfertige Arbeit[1] verweisen, die dank einer gewährten Druckbeihilfe seitens der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft hoffentlich bald erscheinen wird. Eine kürzere Behandlung der Probleme würde voraussichtlich nur zu neuen Unklarheiten und Mißverständnissen führen.

2. Daß Baġdād tatsächlich an vier Stellen von drei Autoren unter $33^{0}\,9'$ angesetzt wird, muß v. M. zugeben. Ob al-Battānī diese „berichtigte" Breite dem al-Ḫuwārizmī (im Folgenden: Ḫw.) oder anderen verdankt, ist zunächst für die Frage, ob wir die Zahl bei Ḫw. in $33^{0}\,20'$ ändern dürfen, belanglos: das eine würde beweisen, daß man bereits rund 70 Jahre nach Ḫw. bei ihm $33^{0}\,9'$ las, das andere, daß die $33^{0}\,9'$ auch aus anderen Quellen als Ḫw. bezeugt

[1] *Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι. Ein Beitrag zur Gesch. der Geogr. u. Astrologie im Altertum und Mittelalter.*

sind. Da ich also gar keine Veranlassung fand, nach den Quellen des al-Battānī zu **fragen**, ist der Vorwurf, ich hätte auf die **Antwort** kommen müssen, unberechtigt. Die Antwort lautet: al-Battānī berichtigt nach dem *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, was nach v. M. (wenn ich ihn recht verstehe) selbstverständlich bedeutet: nach al-Ḫw. selbst. Nun vergißt aber v. M. zu bemerken, daß er selbst sich m. W. als Letzter in dieser Frage noch 1916 (*Afrika* etc., S. V) dahin geäußert hat, mit dem *k. ṣūrat al-arḍ* sei bei al-Battānī die Ptolem.-Bearbeitung des Ṯābit b. Qurra gemeint; „daß es den gleichen Titel trug, wie al-Ḫw.s Werk, darf nicht befremden". Also hätte der Rezensent auch noch nachweisen müssen, daß v. M. 1916 geirrt hat; wenn er nicht ahnte, daß v. M. seine Ansicht seitdem geändert hat, so beweist dies mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff! Übrigens würde auch dieser Nachweis gar nichts daran ändern, daß bei Ḫw. wie bei al-Battānī 33° 9′ steht, wie denn all das nach v. M. lediglich beweist, daß „die Verschreibungen schon sehr alt sind, nichts anderes". Wie alt? Warum nicht schon von Ḫw. selbst? Zumal da es kaum denkbar ist, daß er bereits die Beobachtungen der Söhne des Mūsā b. Šākir (v. M., 267, 1) verwertet hat![1]

3. Unklar ist mir, zu welchem Zweck mich v. M. (S. 267 f.) über die verschiedenen Ansichten des Ḫw. und al-Mas'ūdī über die Bedeutung der Klimata belehrt, wenn ihm gar nicht verständlich ist, warum ich die Klimata überhaupt erwähnt habe. Und doch dürften meine Worte jedem unvoreingenommenen Leser verständlich sein: „Die 9′ sind durch . . . al-Mas'ūdī . . ., der hier der *Ṣūrat al-Ma'mūnīja* folgt (er rechnet daher Baġdād zum III., nicht wie al-Ḫw. zum IV. Klima), gesichert". Die Parenthese soll gerade nichts anderes als die Tatsache (die mir „offenbar nicht klar geworden ist") aussprechen, daß al-Mas'ūdī und al-Ḫw. verschiedene Ansichten über die Klimata haben und daher beispielshalber Baġdād in verschiedene Klimata setzen, da hierin der augenfälligste Beweis dafür liegt, daß die Breitenangaben des al-Mas'ūdī tatsächlich nicht von al-Ḫw., sondern aus der ma'mūnischen Karte stammen, also einen selbständigen Quellenwert besitzen. Da nun al-Mas'ūdī 33° 9′ schreibt, muß auch die ma'mūnische Karte diese Breite geboten haben.

---

1 Denn diese fanden am 17. 6. und 16. 12. 868 n. Chr. statt (Ibn Jūnus bei SCHOY S. 11), und al-Ḫw. ist wohl um 232 (846/7) gestorben (nach SUTER, *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.* XIV 159 f. schon zwischen 220 und 230).

4. In den Zahlen der Position von ar-Ruhā' muß v. M. bei al-Battānī zwei Änderungen vornehmen, um sie als ptolemäisch zu erweisen, obgleich die überlieferten Zahlen bereits aus den von ihm geforderten Zwölftel-Graden zusammengesetzt sind. Die Stadt war nur ein beliebig von mir gewähltes Beispiel. Wenngleich ich das Vorhandensein zahlloser Schreibfehler in den uns erhaltenen arabischen Positionslisten nicht leugne, muß doch vor solchem radikalen Ändern sämtlicher Zahlen, die zu bestimmten Theorien nicht passen, gewarnt werden; auch rechtfertigt der bloße Nachweis von 5 oder 10 Verschreibungen der gleichen Buchstaben (vgl. v. M., S. 269) noch nicht die Annahme desselben Fehlers an einer 6. bzw. 11. Stelle.

5. Was v. M. gegen meine Deutung von ٢ vorbringt, gilt in erhöhtem Maße für seine Erklärung ٢ = ȣ = οὐδέν. Denn auch die Griechen kannten ja für Ziffern nur Buchstaben des Alphabets, und überdies war ihnen im Gegensatz zu den Arabern bekanntlich der Begriff Null, wie auch jeder Ptolemaios-Text zeigt, fremd. Severus Sēbôk[h]t erwähnt im J. 662 n. Chr. unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß nicht alles Wissen von den Griechen stamme, die Herkunft der neuen Dezimalziffern aus Indien (NAU, *J. As.* XVI, 1910, 225—227), wie denn noch im 14. Jahrh. Maximos Planudes sein Rechenbuch ψηφοφορία κατ' Ἰνδούς nennt. Daß ٢ „keine Minuten" bedeute oder eine Abkürzung davon sei, habe ich nicht behauptet, sondern nur von einer „vom Schreiber" (nämlich etwa beim Diktieren) „mißverstandenen Negation" gesprochen. Daß die „Verwirrung, die unvermeidlich sofort einreißen würde, wenn ٢ einerseits 31, andererseits aber auch 0 bedeuten würde", tatsächlich „für eine gewisse Zeit wenigstens" eingerissen ist, zeigt die alte spanische Übersetzung des al-Battānī (II, p. 215 ed. NALLINO), die dessen (Nr. 66) ٢ [bzw. ٦] كط . . . . . بلاد الأعراب العامرة mit „Tierra de arabigos . . . . 29⁰ 31'" wiedergibt.

6. Zu den „Irrtümern und Druckfehlern", die ich in der Textausgabe v. M.s „gesucht" habe, sei zunächst bemerkt, daß damit weder die Akribie, die v. M. ja bisher zur Genüge bewiesen hat, angezweifelt, noch der Besprechung seines Werkes durch Aufzählung von Berichtigungen aller Art ein gelehrter Anstrich gegeben werden sollte. Hier kam es auf etwas Wichtigeres an: nämlich daß die maßgebende Ausgabe der vielleicht wichtigsten Quelle für die geographische Wissenschaft der Araber, die wir besitzen, nichts

enthalte, worüber noch Unklarheiten bestehen können. Es lag mir nicht daran, festzustellen, daß hier Druckfehler vorliegen, sondern v. M. zu der Äußerung zu veranlassen, ob dies bei den genannten Beispielen der Fall ist. So hat auch niemand verlangt, daß eine überlieferte Zahl in einer Textausgabe arbiträr „verbessert" werden solle, wie v. M.s Worte den Anschein erwecken müssen (S. 269). Aber wenn die gewiß nicht gleichgültige Länge von Baġdād nach der gleichen Hs. ohne jede weitere Bemerkung von NALLINO ع, von v. M. عح gelesen wird, so ist doch wohl bei der Unklarheit der Schriftzüge, die aus paläographischen Gründen und bei der Tatsache dieser beiden Lesungen vorauszusetzen ist, die Frage erlaubt, ob die neue Lesung denn eine bewußte Verbesserung der früheren darstellt? Denn in solchen Fällen kann schon ein Fleckchen im Papier zu Irrtümern führen.

Našawā mit L. عه كه hätte ja ein Druckfehler sein können (warum nicht?)[1], da, wie v. M. zugibt, „die L in das Schema des Ḫ. nicht hineinpaßt". Welche L der noch unedierte Suhrāb bietet, konnte ich natürlich nicht wissen.

Darin, daß die angegebene L von 'Akkā allein zum Schema des Ḫw. paßt, muß ich v. M. Recht geben; hier wurde ich durch den unverständlichen Zickzackverlauf der syrischen Küste bei Ḫw., durch den Jāfā NW von Arsūf, Qaisārīja NW von 'Akkā zu liegen kommt, irregeführt.

Bei (Nr. 498) habe ich allerdings nicht nachgesehen, worauf das „= (٥.٥)" hinweist, da die Stellen, auf die bei zahlreichen Ortsnamen verwiesen wird, in der Regel nichts weiter bieten als eine zweite Erwähnung; immerhin wäre es wohl nicht unbillig, zu verlangen, daß der Name einer britannischen Stadt, die außer in Britannien nochmals unter den Städten Ostasiens genannt wird, an dieser Stelle durch Winkelklammern oder eine etwas weniger lakonische Anmerkung athetiert werde.

Zum Schluß sei bemerkt, daß mir bei meiner Besprechung des Werkes von v. M. nichts ferner gelegen hat, als seine unzweifelhaft großen Verdienste irgendwie herabzusetzen[2].

---

1 Auch v. M. vermag doch wohl den Druckfehlerteufel nicht völlig zu beschwören; oder ist z. B. sein „al-Baṭṭānī" S. XIV Mitte und ١.٣ Anm. e kein Druckfehler?

2 [Damit schließen wir diese Auseinandersetzungen für die *Islamica*. — Die Schriftleiter.]

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

RICHARD HARTMANN, *Im neuen Anatolien. Reiseeindrücke.* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928. IV + 148 S. 8° (mit 65 Abbildungen auf 32 Tafeln). Geh. Rm. 9.—, geb. Rm. 10.—.

HANS KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient.* Berlin-Grunewald, Kurt Vowinckel, 1928. XI + 377 S. 8° (mit einem Geleitwort von K. HAUSHOFER und 16 Kartenskizzen). Geb. Rm. 24.—.

ARNOLD J. TOYNBEE, *Survey of International Affairs 1925.* Volume I: *The Islamic World since the Peace Settlement.* London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1927. XVI + 611 S. 8° (mit 4 Karten). Geb. 25/— net.

Es sind drei Bücher über den gegenwärtigen Vorderen Orient, die hier zur Besprechung stehen, verschieden nach ihren Themata und der Art ihrer Behandlung, gleichstehend an Bedeutung und Wert.

1. HARTMANNS Buch schildert den Verlauf einer Studienreise des Verfassers nach der Türkei von Ende Februar bis Anfang Juni 1926. „Die Beschäftigung mit gewissen Problemen der türkischen Geschichte ließ es mir, nachdem die Kriegs- und die erste Nachkriegszeit uns vom Ausland fast völlig abgeschlossen hatten, dringend wünschenswert, ja erforderlich erscheinen, einmal den Schauplatz dieser Geschichte näher kennenzulernen": mit diesen Worten, die den Zweck der Reise kennzeichnen, beginnt das Vorwort. „Zwei Perioden waren es vor allem, die mich seit langem besonders angezogen hatten: die älteste osmanische Geschichte und die allerjüngste Vergangenheit". Für die Zeit der Entstehung des osmanischen Staates erhoffte der Verfasser von eigener Anschauung des Gebietes, in dem sich die Geschichte abgespielt, Anregung und Förderung; auch der Sinn des Geschehens der Nachkriegszeit, nicht bloß der politischen Wechselfälle, sondern vor allem der kulturellen Entwicklung, konnte sich nur an Ort und Stelle enthüllen. „Die folgenden Blätter wollen — ohne jeden weiteren Anspruch — einfach erzählen, was ich während des mehrmonatlichen Aufenthalts in Anatolien sah, und was das

Gesehene mir sagte. Was es mir sagte an historischen Erinnerungen und zum Verständnis der heutigen Lage. Mehr wollen diese Seiten nicht. Sie sind kein wissenschaftlicher Reisebericht . . . Und sie geben kein abgerundetes, vollständiges Bild der jüngsten türkischen Entwicklung. . . . Nur Eindrücke, die im Kleinen zur Gestaltung eines solchen Bildes beitragen, können hier mitgeteilt werden."

Besser als es hier geschieht, kann der Inhalt und das Ziel des vorliegenden Buches nicht charakterisiert werden. Und doch ist diese Charakterisierung unvollständig: denn sie zeigt nicht, wie viel diese anatolische Reise dem Verfasser zu sagen hatte, wie bezeichnend und umfassend und aufschlußreich die Eindrücke von der neuen Türkei sind, die er mitzuteilen hat. Natürlich kann ich bei der Art des Stoffes und auch bei der Art der Darstellung, die die wissenschaftlichen Exkurse über die älteste osmanische Geschichte an Hand der Schilderung des äußeren Verlaufes der Reise sich abwickeln läßt, während so ziemlich jede Seite ein Dokument zur türkischen Zeitgeschichte ist, nicht auf Einzelheiten eingehen; und in der Zeichnung eines wenn auch nur vorläufigen Gesamtbildes des jüngsten Werdeganges möchte ich dem Verfasser nicht vorgreifen: seine Bemerkung im Vorwort, daß sich ein solches „nicht in den Rahmen bloßer Reiseerinnerungen" füge, dürfen wir doch wohl dahin auffassen, daß wir es früher oder später in anderem Zusammenhange von ihm erwarten können. Einiges in dieser Richtung bietet bereits das letzte Kapitel: *Der neue Kurs.* Der Hauptteil des Buches schildert der Reihe nach: den Antritt der Reise; Brussa; die Wiege des Osmanentums; Eski Schehir; Afiun Kara Hisar; Angora; Konia; Adana; Smyrna; dazu die Wege zwischen den genannten Hauptstationen. Einem jeden, der die vom Verfasser bereisten Gebiete auch nur zum Teil kennt, wird die Lektüre dieser Darstellung ein hoher Genuß sein, und jedem andern muß sie als die erste wissenschaftlich zuverlässige Publikation über die neue Türkei in deutscher Sprache, die *sine ira et studio* verstehen lehren will, wärmstens empfohlen werden. Bei einem Buche von HARTMANN erübrigt sich die Feststellung, daß alle sachlichen Mitteilungen durchaus verläßlich sind, wenngleich man natürlich über ihre Interpretation bisweilen verschiedener Meinung wird sein können. Hoffentlich ist es dem Verfasser vergönnt, auch einmal die türkischen „Ostprovinzen" zu bereisen; die hier beschriebene Route berührte ja — ganz roh gesagt — nur das westliche Drittel von Kleinasien. Wie die andern beiden Drittel zur Gewinnung eines vollständigen Bildes unumgänglich notwendig sind, so ist der Verfasser, wie gerade dies sein Buch gezeigt hat, zur Lösung dieser Aufgabe hervorragend geeignet.

2. Die Bewegung, deren handgreiflichste Resultate in der neuesten türkischen Geschichte vorliegen, als Ganzes zu schildern ist das Ziel des Buches von KOHN. Das wird in folgenden von einem *Vorwort* und *Schluß-*

wort eingerahmten Kapiteln zu leisten versucht: I. *Einleitung;* II. *Reform und Renaissance im Islam;* III. *Der Panislamismus;* IV. *Die religiöse Renaissance in Indien;* V. *Großbritannien und der Orient;* VI. *Die russische Revolution und der Orient;* VII. *Die nationale Bewegung in Ägypten;* VIII. *Der türkische Nationalismus;* IX. *Das neue Arabien;* X. *Wandlungen in Persien und Afghanistan;* XI. *Das Erwachen Indiens;* XII. *Das neue Bewußtsein in Indien.* Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, mit wie weitem Blick der Verfasser an seine Aufgabe herangetreten ist. Die Exaktheit und Klarheit der Darstellung bei einem derartig umfassenden Thema ist der höchsten Anerkennung wert.

Zur näheren Charakterisierung des Buches mögen folgende Sätze aus dem Vorwort dienen: „Dieses Buch spricht von der nationalen Bewegung im Neuen Oriente. Es will nicht die Geschichte der betreffenden Länder und Völker wiedergeben, sondern, soweit dies den Ereignissen unmittelbarer Vergangenheit gegenüber möglich ist, die großen ideengeschichtlichen Linien des Entwicklungsprozesses in der geistig-politischen Welt umreißen, die den Geschehnissen zugrunde liegen und ihnen ihren Sinn und ihre Bedeutung verleihen . . . Die Geschichte der orientalischen Völker während der letzten hundert Jahre ist durch Europa nicht nur politisch, sondern auch geistig und wirtschaftlich beeinflußt worden . . . Der mächtigste Faktor der Beeinflussung war der Weltkrieg . . . So einschneidend seine Wirkungen auf dem Gebiet der politischen Geographie und des Staatsrechts waren, so stehen sie doch weit hinter jenen geistig-sozialen Wirkungen zurück, die erst im Laufe der Zeit voll und ganz in Erscheinung treten werden. Sie äußerten sich in Europa vor allem in der Vollendung des Prinzips des politischen Nationalismus, das sich im Okzident im neunzehnten Jahrhundert entwickelt hatte. Diese Vollendung bedeutet zugleich den Anfang seiner Überwindung . . . In Rußland äußerten sich die Wirkungen des Krieges in der Revolution . . . In Asien selbst und in Nordafrika nimmt die Auswirkung des Weltkrieges wiederum eine andere Form an: die Übernahme des Prinzips des politischen Nationalismus und der bürgerlichen Demokratie von Europa. Der Betrachtung dieses Prozesses dient die folgende Untersuchung, die zugleich einen wichtigen Beitrag zur Soziologie und Ideengeschichte des Nationalismus bildet . . .“. Ihre Fortsetzung finden diese Gedanken (abgesehen von der Einleitung) in einer prinzipiellen Stelle auf S. 219, wo es anläßlich der jungtürkischen Revolution heißt: „Die Tendenz zur Identifizierung von Staat und Nation hatte das neunzehnte Jahrhundert beherrscht und sollte sich in schicksalsschwerer Weise noch in den nächsten Jahrzehnten auswirken, bevor die Einsicht sich Bahn brechen kann, daß es die Aufgabe des Staates ist, ein wirtschaftlicher Regulator zu sein und für die Prosperität und den Frieden aller seiner Bewohner Sorge zu tragen, während die nationale Zugehörigkeit von Teilen

seiner Bevölkerung ebensowenig seine direkte Kompetenz berührt wie ihr religiöses Bekenntnis, und Kultur und Sprache einer Nation zu pflegen, Aufgabe des Nationalverbandes, nicht aber des Staates ist". Man sieht, daß der Verfasser einen festen Mittelpunkt hat, von dem aus er den Sinn des vielfältigen Einzelgeschehens einheitlich zu begreifen und zu werten versucht. Wie man über diesen einmal eingenommenen Standpunkt denken mag, sicher ist, daß er der Darstellung nur zugute gekommen ist und an keiner Stelle dazu verwandt wird, den Tatsachen Gewalt anzutun.

Noch weniger berechtigt wäre es, eine Liste von Versehen in Einzelheiten aufzustellen, wie sie sich hier und da finden, z. B. S. 23 (die Titel sind bis auf den letzten für die Wahhabiten nicht im geringsten charakteristisch); 24 (Z. 1 „der unter persischem Einfluß im Islam entstandenen mystischen Theologie"); 26—28 (die Beurteilung des Babismus und Behaismus und seine Einordnung in diesen ganzen Zusammenhang erscheint mir prinzipiell falsch; das im einzelnen zu begründen, würde hier zu weit führen); 35 (die Bedingungen, die der Kalif erfüllen muß, sind, weil etwas zu summarisch, mißverständlich dargestellt); 36 (hier ist auch der Verfasser der Versuchung erlegen, den persönlichen Anteil des islamischen Juristen an einer von ihm verfaßten Schrift maßlos zu überschätzen); 105 (daß der Spruch „Eile ist Teufelswerk, Saumseligkeit gottgefällig" im Koran steht, ist unrichtig, er findet sich in der Tradition; vor allem aber ist die hier von ihm gegebene Übersetzung weit entfernt von seinem wahren Sinn); 150ff. ist statt Muṣṭafā Kāmil durchweg M. Kemal gedruckt, was zu Verwechslungen Anlaß geben kann; 215 (das über die arabische Sprache Gesagte ist ganz unrichtig); 237f. (auch das vom Hebräischen Gesagte ist nicht einwandfrei und mindestens einseitig); 256 ist die im Zusammenhang zunächst nicht recht verständliche Bemerkung über die persischen Ehrennamen anscheinend mechanisch aus der Quelle übernommen; 272 oben ist ein tendenziöser Bericht über Afghanistan unkritisch verwertet. Doch all das sind, wie gesagt, nur Einzelheiten, und ich möchte gerade meine besondere Befriedigung über die philologische und historische Exaktheit betonen, die ich in diesem von einem Nichtorientalisten geschriebenen Buch über den gegenwärtigen Orient gefunden habe.

Der Grund dafür liegt neben den Kenntnissen des Verfassers auch in der gewissenhaften Benutzung der besten Quellen, über die die ausführliche Bibliographie am Ende informiert, sodaß dem Interessenten Gelegenheit geboten ist, sich weiter in das Thema zu vertiefen. Die 16 schematischen Kartenskizzen zeichnen sich durch große Anschaulichkeit aus.

Ich kann diese Besprechung des Kohn'schen Buches, das zu den erfreulichsten Erscheinungen der für ein weiteres Publikum bestimmten Literatur über den modernen Orient gehört und dessen Empfehlung durch Prof. Haushofer ich mich nur anschließen kann, nicht besser beschließen

als durch die Anführung der letzten Sätze des Schlußwortes: „Das Prinzip des politischen Nationalismus hält im Osten seinen Einzug. Es bedeutet dort, wie einst in Europa, auch einen Aufschwung, eine Selbstbesinnung, eine Wertsteigerung. Aber wie es sich in Europa schnell zu einem verderblichen Prinzip wandelte, . . . so zeigt der junge Nationalismus im Orient bereits all die Mängel seines älteren Gefährten. Die neuen Nationalstaaten in Asien, wie die Türkei, werden ebensolche Unterdrücker jedes fremden Volkstums und jeder freiheitlichen Regung wie die neu entstandenen Nationalstaaten in Mittel- und Osteuropa. Zu einer Zeit, da der politische Nationalismus in Europa an ausschließlicher Geltung als der Mythos der Zeit bereits zu verlieren beginnt, errichtet er sich sein Bollwerk in Asien. Aber zum erstenmal ist hierdurch eine die ganze Menschheit umfassende Annäherung an eine einheitliche politische und soziale Weltauffassung geschaffen worden. Von hier aus entsteht auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Überwindung des gegenwärtigen Zustands in der Richtung eines neuen Humanismus, wie ihn die freien Geister aller Völker im Orient wie im Okzident heute vorausahnen". Faßt man das vieldeutige Wort „Humanismus", das KOHN hier wohl im Sinne von „Menschheitsidee", im Gegensatz zu „Nationalismus", gebraucht, mit einer kleinen Umbiegung als organische Aneignung des Wesentlichen am griechischen Denken, wie er seit dem historischen „Humanismus" der abendländischen Kultur zugrunde liegt, so ist damit das wichtigste und interessanteste Problem der gegenwärtigen geistigen Entwicklung des Vorderen Orients berührt, mit dem die von KOHN behandelte Bewegung aufs engste zusammenhängt und das ich hier wenigstens andeuten möchte. Unter dem wenig sagenden Namen „Modernismus" pflegt man zwei wesentlich verschiedene Strömungen im islamischen Orient der Gegenwart zusammenzufassen. Die eine charakterisiert sich durch unorganische Übernahme einzelner europäischer Kultur- oder Zivilisationselemente, auf die meistens mit dem Gefühl des „das haben wir alles schon längst" reagiert wird, zu dem das eifersüchtige Bestreben, nur ja als voller Westeuropäer zu gelten, das Gegenstück bildet; so entsteht aber eine Geisteshaltung, die weder in der orientalischen noch in der europäischen Kulturtradition irgendwie verwurzelt ist, für die ein bezeichnendes Beispiel aus jüngster Zeit in MEHEMMED-ALI-AÏNÎ, *La Quintessence de la Philosophie de Ibn-i-Arabî* (vgl. *DLZ* 1927, 2342f.) vorliegt. Hier ist kein fruchtbarer Boden für eine lebenskräftige Zukunftsentwicklung. Mit umso größeren Hoffnungen aber ist die zweite, durchaus andersartige Geistesbewegung im modernen Islam zu begrüßen, die mit dem vollen Bewußtsein der Tatsache, daß ihre Wurzeln im Orient liegen, das Bestreben verbindet, das vornehmste Erbe des Griechentums, den modernen wissenschaftlichen Geist, sich organisch anzueignen. Daß eine Lösung von heute auf morgen gefunden wird, ist

nicht zu erwarten, aber die Aufgabe ist erkannt und wird immer weitere Kreise in ihren Bann ziehen. Daß zu ihren Vertretern heute schon eine Persönlichkeit wie ṬĀHĀ ḤUSAIN zählt, berechtigt zu den größten Zukunftserwartungen.

3. Eine der wichtigsten Quellen von KOHN ist das Buch von TOYNBEE, und es ist nicht zuviel gesagt, daß dies Werk für jeden, der sich mit der Gegenwartsgeschichte des vorderen Orients beschäftigt, dieselbe Rolle spielen muß. Der reiche Stoff[1]) wird in drei Abschnitten behandelt: Part I. *General;* Part II. *North-West Africa;* Part III. *The Middle East.* Part I umfaßt eine *Introduction* und eine ausführliche Darstellung der *Abolition of the Ottoman Caliphate by the Turkish Great National Assembly and the Progress of the Secularization Movement in the Islamic World.* Part II behandelt 1. *The Reaction of the North-West African Peoples against Western Ascendancy;* 2. *The Genesis of the French, Spanish, and Italian Titles to Sovereignty or Control in North-West Africa;* 3. *The Reaction against the Italians in Libya;* 4. *The Absence of Concerted Action among the Peoples of North-West Africa;* 5. *The Reaction against the Spaniards in Morocco;* 6. *The Repercussion of Events in the Spanish Zone of Morocco upon the Situation in the French Zone;* 7. *The Franco-Spanish Cooperation against 'Abdu'l-Karīm;* 8. *The Collapse of 'Abdu'l-Karīm;* 9. *The Status of Tangier;* 10. *Nationalism and Reform in Tunisia and Algeria;* 11. *The Status of the Italian Settlers in Tunisia;* 12. *The Delimitation of the Frontier between Italian Libya and Egypt.* Die Abschnitte von Part III, des weitaus umfangreichsten Teiles, sind: 1. *Egypt and Great Britain;* 2. *The Status of the Anglo-Egyptian Sudan;* 3. *The Allocation of the Nile Waters;* 4. *The Egypto-German Treaty of the 16th June, 1925;* 5. *The Resurrection of the Wahhābī Power in the Arabian Peninsula and the Fall of the House of Hāshim;* 6. *The Delimitation of Frontiers between the Dominions of Ibn Sa'ūd and the States of Kuwayt, 'Irāq, and Transjordan;* 7. *The Administration of the French Mandate for Syria and the Lebanon and of the British Mandate for Palestine;* 8. *The Status of the Sanjāq of Alexandretta and the Situation along the Syro-Turkish Frontier;* 9. *The Regulation of the Frontier between 'Irāq and Syria;* 10. *The Ratification of the Anglo-'Irāqī Treaty of the 10th October, 1922;* 11. *The Controversy between Great Britain and Turkey over the Frontier between Turkey and 'Irāq;* 12. *The Tension between 'Irāq and Persia over the Exodus of the Persian Shī'ī 'Ulamā from Najaf;* 13. *The Situation of Persia;* 14. *India, Afghanistan, and the Frontier Tribes.* 8 *Appendices* geben einige besonders wichtige Dokumente zu der vorhergehenden Darstellung, darunter solche, die sonst nicht bequem zugänglich sind (auch eine *Note on Educational Development in Egypt*). Es folgt ein sorgfältig

1 Ein ausführliches Referat gibt STROTHMANN, *Islam* 17, 24—58.

gearbeiteter *Index*, und vier inhaltsreiche und doch übersichtliche Karten beschließen das Werk.

Im Vordergrunde der Darstellung stehen natürlich, dem Charakter des Gesamtwerkes, in dessen Rahmen dieser Band erscheint, entsprechend, die außenpolitischen Angelegenheiten; doch werden auch die geistigen Strömungen, die hier mit der außenpolitischen Entwicklung aufs engste verknüpft sind, eingehend behandelt, wie sich schon aus einigen Kapitelüberschriften ergibt. Der Verfasser begnügt sich auch nicht damit, die für ihn in Betracht kommenden Ereignisse auf politischem und geistigem Gebiete einfach mitzuteilen, sondern versucht, sie zu einem in sich geschlossenen Bilde der Zeitgeschichte des islamischen Orients zusammenzufassen. Die allgemeinen Gesichtspunkte, die sich ihm dabei ergeben haben und von denen aus nun das Ganze leicht zu überschauen ist, legt die glänzende *Introduction* dar. So ist ein Standardwerk über die jüngste Geschichte des vorderen Orients zustande gekommen, das als Zusammenstellung des oft schwer zugänglichen Stoffes immer unentbehrlich sein wird und seine historische Verarbeitung mit größter Objektivität und tiefstem Verständnis soweit fördert, wie es heute überhaupt möglich ist. In diesem Sinne ist das Buch von TOYNBEE das endgültige wissenschaftlich exakte Gegenstück zu der vorläufigen für einen weiteren Kreis bestimmten (und auch ein weiteres Gebiet umfassenden) Orientierung in dem Werk von ROHDE, über das ich hier Bd. 2, 275ff. berichtet habe. Daß der Verfasser in weiser Beschränkung die einer solchen Verarbeitung durch die zeitliche Nähe und die fortlaufende Weiterentwicklung der dargestellten Ereignisse gesetzten Schranken zu achten weiß, ist nicht der geringste Vorzug seines Buches, das sowohl den an der orientalischen Gegenwartsgeschichte näher Interessierten wie auch den Fernerstehenden ohne Einschränkung empfohlen werden kann.

(Juli 1928) JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

FYZEE, A. A. A., A Descriptive List of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Bombay Branch, Royal Asiatic Society. (S.-A. aus Journ. Bombay Branch RAS Vol. III.)

*Ibn Saad, Biographien . . . Band IX. Indices. Theil II . . . Herausgegeben von EDUARD SACHAU. Leiden, E. J. Brill, 1928.

ODÉ-VASSILIEVA, C. V., Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925. Part I. Texts. Edited and prefaced by I. J. KRACHKOVSKY. (Publications of the Leningrad Oriental Institute. 25.) Leningrad 1928. $ 1.50. [Russisch.]

*CHRISTENSEN, ARTHUR, Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám. A Revised Text with English Translation. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser. XIV, 1.) København, A. F. Høst & Søn, 1927. 9 Kr.

*Revue des Études Islamiques. Année 1927. Cahier 1—IV. Paris. Paul Geuthner, 1927. Prix de l'année 80 Frs France, 100 Frs Etranger.

*MUSTAFA KEMAL Pascha, Gasi, Der Weg zur Freiheit 1919—1920. [Vortitel:] Die neue Türkei 1919—1927. Rede, gehalten von — in Angora vom 15.—20. Oktober 1927 . . . . [Nach der . . . . französ. Fassung des Originaltextes übers. von PAUL ROTH. Einführung, Vorbemerkung . . . . . von KURT KOEHLER.] Leipzig, K. F. Koehler, 1928.

HINZPETER, GEORG, Urwissen von Kosmos und Erde. Die Grundlagen der Mythologie im Licht der Welteislehre. Mit 11 Abb. Leipzig, R. Voigtländer, 1928. Ungeb. 4 Mk., in Ganzleinen 6 Mk.

SCHRÖDER, FRANZ ROLF, Die Parzivalfrage. München, C. H. Beck, 1928. Geh. 4 Mk.

Abgeschlossen 15. August 1928.

Manuskripte und Rezensionsexemplare sind an Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for reviews should be addressed to Professor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und der Kulturen der islamischen Völker. Beiband zur „Asia Major"

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples. Supplement volume of the "Asia Major"

Volumen tertium

Inhaltsverzeichnis — Contents

Aufsätze — Articles

Pag.

Sprechsaal — Notes and Queries

Bücherbesprechungen — Notices of Books

SĀBIT'S RAMAZĀNIJJE.

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

J. RYPKA (Prag).

Das Verdienst, Sābit's prächtige *Ramazānijje* dem Abendlande zum ersten Male zugänglich gemacht zu haben, gebührt meinem verehrten, lieben Freunde Prof. Dr. THEODOR MENZEL-Kiel, der sie als Einleitungsgedicht in Mehmed Tevfīq's *Ein Jahr in Konstantinopel. Vierter Monat: Die Ramazan-Nächte* vorfand und im Rahmen des Gesamtwerkes mit übersetzte (*Türkische Bibliothek*, Bd. III, Berlin 1905, p. 1—9). Das schon an und für sich nicht gerade leichte Beginnen wurde noch dadurch erheblich erschwert, daß der von Mehmed Tevfīq gebotene *Ramazānijje*-Text vermutlich kein durchweg tadelloser sein dürfte und überdies derart gekürzt ist, daß man, sofern keine anderweitige Handschrift zur Verfügung steht, den Zusammenhang unmöglich erfassen kann. Letzteres zeigt sich insbesondere im panegyrischen Teile der Qaside, wo Mehmed Tevfīq jede Andeutung auf die gepriesene Persönlichkeit, den Großvezier Baltaġy Mehemmed paša, einfach unterdrückt, ohne das geringste Bedenken zu tragen, daß infolgedessen der Restinhalt vollständig in der Luft hängen bleibt. Die Folgen einer derartigen ‚Redaktions'-Arbeit seitens Mehmed Tevfīq's kommen noch in der KSz X (1909) p. 37 gegebenen kurzen Inhaltsübersicht unserer *Ramazānijje* zum Vorschein: denn Sābit polemisiert nicht ‚gegen die in Schwärmen auftauchenden mehr oder minder jämmerlichen Ramazān-Dichter', sondern ganz allgemein gegen die überhandnehmenden Versmacherscharen seines Zeitalters, auf deren handwerkmäßiges, bis zur Erbärmlichkeit geistloses Treiben er, der unbändige und seiner eigenen Originalität wohlbewußte Geist, nicht anders als von oben herabblicken mußte. Gleichwohl überläßt er den Richtstuhl über sie dem von ihm seit je hochverehrten Altmeister Nābī, mit dem ihn enge Geistesverwandtschaft verband. Sābit kann ihn da umso rühmender hervorheben, als Nābī ein Schützling des Großveziers ist. Nach den vorher gebrachten Lobpreisungen Baltaġy Mehemmed paša's bedeutet das Lob, das Nābī gespendet wird, nur eine kleine Variation, die an Unzweckmäßigkeit gewiß nicht leidet; denn wenn man Nābī preist, so gilt dies gleichzeitig auch seinem Gönner, dem Großvezier. Ja, die Weisheit und Feinsinnigkeit des letzteren leuchten erst recht daraus hervor, daß er, Nābīs Bedeutung richtig wertend, es als neuernannter Reichslenker nicht unterläßt, den greisen Dichter von Haleb nach Konstantinopel mitzunehmen und ebenda materiell versorgt ansässig zu machen. Nicht ‚an die

Wohltätigkeit der Hörer' appelliert schließlich Sābit, sondern wiederum an denselben Baltağy Mehemmed paša, den er um die übliche *ğāize* bittet. Ihn segnend klingt das schöne Gedicht aus.

Bei einem so schwierigen Dichter wie Sābit sind Auffassungsdifferenzen unvermeidlich. Außerdem verfolgt MENZEL der Anlage des Mehmed Tevfiqschen Werkes gemäß eher volkskundliche Ziele, während es hinwieder mir vornehmlich darum zu tun war, den Wortkünstler Sābit zu Worte kommen zu lassen, seinen Kunstaufwand möglichst aufzudecken, da man sonst zu leicht an Versen vorübergleitet, ohne ihre zumeist verborgenen Schönheiten, ihre *nüktes*, zu bemerken. Die erste Voraussetzung hiefür war natürlich ein kritisch gesichteter Text, zu dessen Herstellung ich mich neben den Drucken *O(TEM)* und *T(asvīr-i efkjār)* folgender Handschriften bedient habe: Vindobonenses A. F. 158a und Mxt. 8 (= FLÜGEL I, Nr. 726—27), *Velīuddīn* Nr. 2662 (VD), *Millet kütübchānesi* Nr. 100 (M), RESCHER (Rsch) und RYPKA (R)[1]. A.F. und Mxt sind verwandt (vgl. aus meiner Sābit-Monographie p. 43, insbesondere Anm. 1); der Druck O scheint aus einer der Hs. M nahen Vorlage geflossen zu sein. Für die Kollation der beiden Wiener und Stambuler Hss. bin ich Prof. Dr. F. TAUER zu Danke verpflichtet. Im allgemeinen verursacht die auf Gewinnung des richtigen Textes abzielende Arbeit keine nennenswerten Schwierigkeiten, obwohl auf keine der benutzten Hss. ein zu weitgehender Verlaß möglich war. Trotzdem die hier zusammengebrachte Handschriftengruppe nur eine zufällige ist, gebe ich mich dennoch der Zuversicht hin, daß dem Leser ein brauchbarer Text geboten wird, der von dem ursprünglichen m. E. wohl nur unbedeutende Unterschiede aufweisen kann. Wer Sābit's Vorliebe fürs Untermalen des Verses mittels Tropen und Figuren kennt, wird sich auch dieses Umstandes für die Textkritik mit Erfolg bemächtigen. So liest die verhältnismäßig gute Hs. R im v. 61 *ez dil ü ğān* gegen *bī-pājān* aller übrigen. Nicht durch die Handschriftenmajorität jedoch werden wir zur absoluten Überzeugung von der Unrichtigkeit der ersteren Lesart geführt, sondern durch die Beobachtung, daß *bi-pājān* auf *sonra* anspielt. Oder es vertauscht die Hs. VD im v. 26 die Ausdrücke *dünjā* und *'ālem* gegeneinander, ohne zu berücksichtigen, daß *'ālem* gerade neben *'yrfān* wundervoll am Platze ist. Die von mir beibehaltene Orthographie ist die der Hs. Rsch, der, soweit ich sehe, von allen benutzten korrektesten. Bloß orthographische Variationen, die in den türkischen Literaturdenkmälern bekanntlich die meisten Abweichungen auszumachen pflegen, sind mit Ausnahme einiger weniger Stellen, an denen die Schreibweise der Hs. Rsch. nicht befolgt wurde, unvermerkt geblieben, desgleichen handgreifliche Verschreibungen, der zweite Faktor, der stets ein namhaftes Kontingent an variae lectiones liefert.

In literarischer Hinsicht ergibt sich folgendes: Wie aus sämtlichen Überschriften einhellig hervorgeht[2], ist Sābit's *Ramazānijje* dem Großvezier Baltağy Mehemmed paša zugeeignet. Durch v. 50 — vgl. auch v. 23! — wird dies

1 Soweit nicht anders oder überhaupt nichts vermerkt, werden alle Sābit-Stellen stets nach dieser Hs. zitiert.

2 R.: *Ramazānijje der sitājyš-i Baltağy Mehemmed paša*; A. F.: *Qaside-i ramazānijje der haqq-i vezīr-i a'zam B. M. p.*; Mxt.: *Ramazānijje der vasf-i vezīr-i a'zam B. M. p.*

nicht nur bestätigt, sondern auch das Abfassungsdatum genauest ermittelt. Man weiß ja, daß der soeben genannte Großvezier den jahrelang in Haleb wohnhaften Dichter Nābī nach Konstantinopel mitgenommen hat, als er zum zweiten Male das Reichssiegel erhalten hatte, das er nun vom 22. *ǧūm.* I 1122 bis 2. *ševvāl* 1123 führte. Auch aus dem Grunde kann von den beiden in diesen Zeitraum fallenden Ramazānmonaten nur der erste in Betracht kommen, da sonst der Dichter bei einem solchen Anlaß mit apodiktischer Sicherheit den Sieg Mehemmed paša's über die Russen am Pruth verherrlicht hätte. Ramazān 1122 begann mit 24. Oktober 1710. Um diese Zeit herum muß also unser Gedicht entstanden sein. Mit der betreffenden Jahreszeit stimmt auch die Erwähnung des Weinmostpressens im v. 1 vortrefflich überein. Im übrigen wolle man meine *Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sābit*, Prag 1924, p. 97 s. zur weiteren Beleuchtung dieser letzten Schaffensperiode unseres Autors heranziehen.

Für vokalqualitative Untersuchungen ist ein Reim wie *-ān* vollkommen wertlos. In den 69 Versen figurieren bloß zwei türkische Wörter im Reime: *chan* (v. 44) und *saman* (v. 64), die weiter kein Interesse bieten. Die Reimwörter wiederholen sich: *Ramazān* vv. 1, 24, 68; *merǧān* vv. 12, 31; *finǧān* vv. 17, 32; *-dān, nā-dān* vv. 36, 60; *ǧihān* vv. 28, 51.

Metrische Anomalien gibt es spärlich. Sie bieten gegenüber dem in meinem *Edhem ū Hümā*-Aufsatze Ausgeführten nichts Neues. Gleichwohl glaube ich, sie hier zur Ergänzung des Gesamtbildes festhalten zu sollen. Vokalverschleifung: *'aqīde-jle* v. 12, 20; Überlängen a) auf *-n* auslautender Silben mit voraufgehendem natürlich langem Vokal: *nišānān*ᵉ v. 23, *mazmūn*ᵉ v. 36, *jārān*ᵉ*dan* v. 53; b) in geschlossenen Silben echttürkischer Wörter: *āǧ*ᵉ *da'vāǧy* v. 65, letzteres durchaus im Einklang mit der zu *Edhem ū Hümā* gemachten Beobachtung, daß es insbesondere oder vielleicht gar ausschließlich *a*-hältige geschlossene Silben sind, die ausnahmsweise in echttürkischen Wörtern überlang gemessen und daher mit Nachschlag gelesen zu werden gestatten.

Es ist hier nicht der Ort, um Sābit's Qasīden im allgemeinen zu behandeln. Einiges möge man den das Bruchstück aus der Čorlulu 'Alī paša-Qasīde einleitenden Worten in meinem Sābit p. 15 entnehmen. Die im Nachstehenden in Text und Übersetzung mitgeteilte *Ramazānijje* ist recht geeignet, die dort skizzierten Beobachtungen zu bestätigen und zu vervollständigen. Was die panegyrische Poesie Sābit's kennzeichnet, läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: einerseits in seiner lebendigen Darstellungskunst voll Realität, Plastik und Humor, andrerseits in seiner Wortkunst. Beides findet man gerade an unserer *Ramazānijje* in bester Form auskristallisiert. Sie ist in der Tat eins der glänzendsten Zeugnisse von Sābit's sprühendem Geiste und seiner Technik. Frische Lebensbilder aus dem damaligen Ramazāntreiben schießen kaleidoskopartig an unseren Augen vorüber, durch unaufhörliche Pointen und rhetorische Kunststücke fein gewürzt vom ersten bis zum letzten Verse, durchaus nicht ohne Humor.

Aus verschiedenen Merkmalen ist zu schließen, daß das Gedicht nicht verfehlt hat, bei den Zeitgenossen einen tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorzurufen. Wir werden weiter unten noch Gelegenheit haben, das Verhältnis der Alten zu unserer *Ramazānijje* eingehend zu erörtern. Hier vorläufig nur, was sich

dort nicht unterbringen läßt, doch keineswegs übergangen werden darf. So paraphrasiert Sejjid Vehbī in einer seiner *Ramazānijjen* offenkundig Sābit's v. 7; Sünbül-zāde Vehbī zitiert in seiner *suchun*-Qaside einen Halbvers (s. ad v. 55) daraus; wohl nicht zufällig erscheint im ersten Verse der *Ramazānijje* eines Nedīm das Wort *sābit* (s. ad v. 1). Nach zwei Jahrhunderten kann Prof. Ferīd noch schreiben, daß Sābit's *Ramazānijje chalq arasynda* bekannt ist, und druckt aus ihrem Nesīb 17 Verse — ohne jeglichen Kommentar — ab[1]. Relativ vollständig (offenbar wörtlich nach einer seiner Hss.) bringt sie 'Alī Emīrī efendi in *OTEM* p. 718 ss. zum Abdruck unter der Überschrift *Sābit merhūmun sadr a'zam Baltağy Mehemmed paša haqqynda mešhūr ramazānijjesi* und bemerkt in der Fußnote, daß außer diesem Gedichte noch die *Mi'rāğijje* (eigentlich eine Nazire zu Nādirī efendi) sowie die *Na'tijje*, die mit derjenigen Sāmī's gleichen Versmaßes und Reimes ist, zu den berühmtesten Gedichten des Meisters zählen.

Interessant ist, was der Anonymus von *Tasvīr-i efkjār* Nr. 109 Jhrg. 1909(?)[2] sagt: Sābit's *Ramazānijje* unterscheide sich ganz und gar von der Art und Weise ähnlicher älterer Gedichte, sei aber in bezug auf ihren Inhalt außerordentlich *latīf*. Inwiefern ersteres Moment zutrifft, bleibt noch nachzuprüfen.

Eine durchaus negative Wertschätzung bekundet hingegen Ibrāhīm Neğmī, der in seinem *Tārīch-i edebijjāt dersleri* (Stambul 1338 h), I p. 173 meint, daß Sābit in den Qasīden Bāqī, Nef'ī und Nābī folgte; mit Rücksicht auf abgeschmackte Wortspiele (*chājīde mazmūnlar*) wie in vv. 1, 7 und 13 könne seiner *Ramazānijje* kein Wert beigemessen werden.

Dazu möchte ich, was die äußere Form anbetrifft, bemerken, daß ich in den Dīvānen Nef'ī's und Nābī's[3] weder eine *Ramazānijje* noch irgendeine Qasīde im Versmaß und Reim der unsrigen vorgefunden habe. Am nächsten stünde noch Nef'ī's *'Īdijje* (p. 24), die in derselben Remelvariation und auf den Reim *-ān-dyr* abgefaßt ist. Die p. 170 auf *-ān* ausgehende Qasīde schildert das Haus des Šejch-ül-islām Mehemmed efendi und läuft im Metrum Remel II[4]. Nābī berührt das Fasten, soweit ich sehe, nur kurz in seiner *Chajrijje*. Nichtsdestoweniger will ich durchaus nicht in Abrede stellen, daß sich Sābit nicht an ältere, insbesondere die genannten Meister angelehnt hätte. Ohne sie wäre ja seine Kunst nicht denkbar. Namentlich im panegyrischen Teil ist dies ganz bestimmt der Fall.

Während Nef'ī und Nābī, soweit ich verfolgen konnte, nichts unserer *Ramazānijje* Ähnliches bieten, ändert sich das Bild, sobald man die Mit- und Nachwelt Sābit's in seinen Betrachtungskreis zieht. Nach einem so glänzenden Beispiele, wie es unser Dichter gegeben hat, ist es wohl kein Zufall, wenn sich die Dichter nicht nur zu einem so dankbaren Stoffe, wie es die Ramazānschilderungen

---

1 S. meinen Sābit p. IV Anm.

2 Vgl. meinen Sābit p. IX Anm.

3 Bāqī's *Dīvān*, Stambul 1276 h, ist mir leider unzugänglich.

4 Die römische Ziffer bezieht sich auf die von RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 386 gegebene Einteilung der Grundversmaße in einzelne Variationen.

und -betrachtungen sind, offenbar stärker verlockt fühlen, sondern auch verschiedentlich an unseren Meister lebhaft erinnern. Dies dürfte aus folgender Zusammenstellung der *Ramazānijjen*, die teils Werke von Sābit's Zeitgenossen sind, teils von Späteren stammen, erhellen:

Kjāmī (aus Adrianopel, + 1135h = 1722 A.D.) nach einem in meinem Besitze befindlichen Manuskripte:

I. (4 v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 9 VV.

II. (6 r—7 r): Hezeğ I, Reim *-ā-dyr*, 27 VV.

III. (16 v—17 v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 26 VV.; teilweise von HAMMER *GOD* IV p. 179 übersetzt.

Nedīm (+ 1143 h = 1730 A.D.), Ausg. Stambul 1291, p. 19 ss. = Ausg. Stambul 1338—40, p. 36 ss.; Versmaß wie bei Sābit, Reim *-ām*, 43 VV.

Sāmī (+ 1146 h = 1733 A.D.), Ausg. Bulaq 1253, p. 86 ss. des Qasīdenteiles; Hezeğ Var. VI, Reim *-ānī*, 58 VV.

Sejjid Vehbī (+ 1149h = 1736 A.D.), Hss. MENZEL und RYPKA:

I. (M. 44v—46r = R. 27v—29r): *Ramazānijje* und *Čyrāghānijje*, Remel II, Reim *-ān ejledi*, 50 VV.

II. (M. 80r—82v = R. 58v—60v): Versmaß wie bei Sābit, Reim *-ām*, 79 VV.

III. (M. 91v—92v): Versmaß wie bei Sābit, Reim *-āmynda*, 26 VV.

IV. (M. 119v—121v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 57 VV.; 10 Anfangsverse davon abgedruckt in 'Alī Emīrī efendi's *OTEM* p. 723 s.

Sünbül-zāde Vehbī (+ 1224h = 1809 A.D.), Ausg. Bulaq 1253, p. 88 ss. des Qasīdenteiles: Nazīre, 104 VV., a. d. J. 1205 h.; 20 Verse davon in *OTEM* p. 724 ss. abgedruckt.

Vāsyf-i Enderūnī (+ 1240h = 1824 A.D.), Ausg. Bulaq 1253 und Ausg. Stambul 1257:

I. (B. p. 13—17 des Qasīdenteiles = St. p. 12—18): Hezeğ VI, Reim *-ān-dyr*, 87 VV.

II. (B. p. 23—26 = St. p. 234—239): Versmaß wie bei Sābit, Reim *-ām*, 68 VV.

III. (B. p. 26—28 = St. p. 239—242): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 54 VV.

Fethī-zāde Sa'dullāh Sa'īd Āmidī (+ 1248h = 1832 A.D.): Nazīre, von der nur 7 VV. bei 'Alī Emīrī efendi, *OTEM* p. 726 s. erhalten.

Eine besondere Stellung nimmt dank der Fülle seiner *Ramazānijjen* Fāzyl-i Enderūnī (+ 1224h = 1809 A.D.) ein. Nicht weniger als 17 solche zählt man im Qasīdenteile der Ausgabe Bulaq 1258, darunter drei strophisch gegliederte und 10 Stücke von 30 Versen abwärts. Ich versuche hier wenigstens eine gedrängte Übersicht zu geben:

I. 1. Reim *-ān* a) p. 23—27, Versmaß wie bei Sābit, 70 VV.
b) p. 111—112, detto, 21 VV.
c) p. 104—106, Chafīf I, 48 VV.

2. Derselbe Reim mit Redīf a) *-ān üzre*, p. 2—4, Hezeğ I, 33 VV.
b) *-ān-dyr*, p. 27—30, Versmaß wie bei Sābit, 78 VV.
c) *-ān oldu*, p. 109—110, detto, 11 VV.

3. *-ānī-dyr*, p. 68—71, detto, 51 VV.

II. Reim und Versmaß wie bei Nedīm, p. 30—33, 59 VV.

III. Andere Reimgebilde: *-āb iken* (p. 74—75), *-ūs* (p. 106—107), *-ūsuna* (p. 108—109), *-āt* (p. 107—108), *-āhī* (p. 110), *-āsyna* (p. 108—109), durchweg von max. 30 VV. Umfang. Die Versmaße verteilen sich auf Muzāry', Remel II zweimal, Remel III (Sābit's Versmaß!) dreimal.

Soweit in der obigen Übersicht mit Ausnahme der Versanzahl gleiche Umstände wie bei Sābit vorkommen, glaube ich dies auch dort, wo die Gedichte nicht als Nazīres bezeichnet werden, auf seinen Einfluß zurückführen zu sollen. Freilich kann Sābit's Vorgehen auf älteren Vorlagen fußen. Für meine Auffassung aber spricht noch der sprachliche Ausdruck sowie der heitere Ton, die beide sogar in einige der übrigen, anders gebauten *Ramazānijje*n deutlich hinübergreifen. Hingegen muß noch auf ein Moment hingewiesen werden: Die Wörter *ramazān* und *sijām* mögen ihrerseits die Reimung auf *-ān* und *-ām* (evt. mit Redīf) bevorzugen unter Anwendung entsprechender Versmaße.

Um noch den Inhalt einiger *Ramazānijje*-Nesibs zu berühren: Kjāmī, Sejjid Vehbī Nr. II—IV, Sünbül-zāde Vehbī, Vāsyf Nr. I und III geben Schilderungen, nicht selten im heiteren Tone Sābit's, aus dem Ramazānleben. Tiefernst ist hingegen Sāmī; Vāsyf Nr. II reflektiert über den ‚wahren Wein', Sündenvergebung, Andacht u. dgl. Äußerst prächtig und originell ist der Gedanke Nedīm's: Dem eigentlichen Ramazān widmet er nur einige wenige Zeilen, um sich sogleich gänzlich durch die rosige Vorstellung bestricken zu lassen, welche Vergnügungen ihn erwarten, sobald nur der drückende Fastenmonat vorbei sein wird . . .

Die Methode, der ich mich in nachstehender Interpretation befleißige, ist aus meiner Bāqī-Arbeit hinlänglich bekannt. Im Gespräche wurde mir von befreundeter Seite einmal der Vorwurf gemacht, ich sehe zu viel in den Versen Bāqī's, Dinge, an die der Dichter gar nicht gedacht habe. Einzeln können selbstverständlich solche Fälle vorkommen, dagegen ist wohl kein Philologe gefeit. Aber nur ganz vereinzelt, denn im großen und ganzen ist die Richtigkeit meiner Interpretationsweise wohl nicht anzuzweifeln, zumal sie auf Autoritäten wie Prof. Ferīd, Dr. Kjöprülü-zāde Mehmed Fuād und Dr. 'Alī Nihād zurückgeht. Man muß sich ja stets vor Augen halten, daß die klassisch-türkische Poesie eine Kunst ist, in der eben die Künstlichkeit das bei weitem ausschlaggebende Moment ist. Nach ihr wird der Dichter bewertet. Ein Meister versteht eine Welt von homogenen Begriffen in seine Bejt-Miniatur hineinzuzaubern. Durch Īhām-i tenāsüb assoziieren sich aber auch außerhalb dieser Ideengruppe liegende Vorstellungen dazu. Je mehr und je versteckter solche Beziehungen, desto gelungener erscheint der Vers. Und der beste Beweis: Man kann sie wörterbuchartig zusammenstellen, um ihre Ermittelung geradezu zu mechanisieren; so regelmäßig, ja fast stereotyp kehren die Korrelate, selbst entferntere, immer wieder. Nur die Szenerie wechselt.

Ich habe mich nicht auf bloße Übersetzung beschränkt, sondern bemüht, gleichzeitig auf bemerkenswerte Parallelen hinzuweisen. An Belegen hätte sich natürlich unendlich viel zusammenstellen lassen, doch erschien hier mit Rücksicht auf den Umfang eines Aufsatzes ein gewisses Maß einzuhalten geboten.

Ich will hoffen, daß man sich, durch meinen Versuch angeregt, wieder einmal vergegenwärtigt, welch anziehendes Material die verketzerten klassisch-türkischen Dichter enthalten. Eine systematische, aus den zahlreichen *Ramazānijje*n und *'Īdijje*n geschöpfte Spezialstudie würde sicherlich ein höchst anmutiges Bild ergeben mit den wertvollsten Beiträgen zur türkischen Volkskunde, Literaturgeschichte und Lexikographie. Dasselbe gilt allerdings mutatis mutandis auch für die meisten übrigen Stoffe der Qasīden-Nesībs. Einige Kleinigkeiten, die ich mir notiert habe: *GOD* IV p. 59 „im Ramazan sollst nicht mit Opium dich laben" (Nābī); in Rūm spielt man جال (Sūdī, *Gul.*-Komm. p. 407 Z. 8); Schaukeln am Bajramfest *GOD* IV p. 156 (Lāmi'ī).

Zum Schlusse bemerke ich, daß Sābit noch eine Qaside hinterlassen hat, die auf den Fastenmonat bezug hat. Es ist das zweite Na't (auf den Reim *-il*), in dessen Nesīb der Ramazānneumond in den zierlichsten Metaphern geschildert wird, wie es übrigens auch in anderen *Ramazānijje*n nicht selten der Fall ist. Sie ist durchaus ernst gehalten. Behandelt doch der Maqsad-Teil das Lob des Propheten! Inwieweit diese Qaside Widerhall und Nachahmung gefunden hat, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls hat sie die Berühmtheit unserer *Ramazānijje* nicht erlangt.

Text.

1 يوم شك صحبتنه شيره صقركن ياران ❀ صق بوغاز ايتدى بصوب شحنهٔ شهر رمضان

2 چلّه‌يه وسوسه‌سز كيردى قپاندى زاهد ❀ حبس اولور تا رمضان آخر اولنجه شيطان

3 دهن و دستنى ميخواره يودى صهبادن ❀ كوزهٔ باده‌يى ابريق وضو ايتدى همان

4 دوندى بختى كبى لونى ينه عيّاشلرك ❀ شمدى توحيده كيرن شيخلركدر دوران

5 آتش خردل تشنيعى ويروب رند ميك ❀ ايچديكى باده‌يى بورتندن ايدرلر ريزان

6 يلدزى دوشدى سيهكاره ميناتوشك ❀ صنمه قنديل اوچورر قيم سيّاره‌فشان

7 آلتورمى رمضان صوفيلرندن مصحف ❀ رحله‌نك نوبتى بكلمينجه انسان

8 ايتدى ماهيّه برات حسناتى تذهيب ❀ صغنوب كيردى زراقشانلغه قنديلجيان

9 قبه قنديللرى دائرهٔ حلكارى ❀ شوق كاشانهٔ طاعاته زراندوده توان

10 اولدى هر جامع زيننده برر خرمن نور ❀ سلمه مكيالى قناديل زجاج رخشان

11 قلب مؤمن كبى مسجد متسلّى معمور ❀ دل فاسق كبى ميخانه خراب و ويران

12 طوتبانوب آل عقيده‌يله شكر طبله‌لرى ❀ ايتدى هر كوشهٔ استانبولى سوق مرجان

13 جان ويرر راحت حلقومه اسير حلوا ❀ كلسه افسرده‌كىء صومله حلقومنه جان

14 برى زندك متوضاده قش حلواسن ❀ شاخ مسواكه بدل ايلدى ادخال دهان

15 الده اشكنبه فقر آرقه‌ده زنبيل سحور ❀ كيجه فصلنده شكمخواره‌لركدر سيران

16 وقت امساكده‌كى مجمرهٔ عنبردن ❀ خوشدر آلفته‌يه افطارده بر لوله دخان

17 قدح رطل كران مرتبه‌سی كيف ويرر ❀ قهوه آشامه آغر قهوه ايله بر فنجان

18 هر مقام اوستنه افطارده ترجيح اولنور ❀ نغمهٔ نرم ايله آهنك دوكاه دندان

19 بوده بو شهر عظيمك بركاتندندر ❀ فقراسنده‌ده آراسته خوان الوان

20 مطبخ روزه‌یی مفتاح عقيده‌يله آچار ❀ فتح روزی‌يه بقان آغزی مهرلی رندان

21 موميدر شوكت اسلامی كورن شمع كنشت ❀ ايتمكه مسجده ايمان كتوروب رفع بنان

22 هر منار اولدی برر شاطر زرينه كمر ❀ صدر عالينك اوله تا كه ركابنده روان

23 قبلهٔ قبه‌نشينان محمد پاشا

ليلة القدر كرم عيد صباح احسان

24 عهدينك بر كونيدر موسم عيد اكبر ❀ كونينك بر كيجه‌سيدر شب قدر رمضان

25 آب اكرامی حيات علمای اعلام ❀ باب انعامی مدار وزرای ذيشان

26 شيوهٔ شاهد احسانه دنيا مفتون ❀ رتبهٔ دانش وعرفانه عالم حيران

27 لطف واقبالی ايله حسن توجهلريدر ❀ قبله‌دن كنديه محرابی ايدن روكردان

28 شرف جودده حاتم كبی معروف انام ❀ هنر تيرده رستم كبی مشهور جهان

29 واردی بر منزله كيم توز قوپران مرحومك ❀ شهرت نامنی بصدردی غبار نسيان

30 چشم خشم ايله نكاه ايتسه اكر مرجانه ❀ كهربا كبی اولور خستهٔ رنج يرقان

31 كهربايه نكه عاطفت ايتسه اما ❀ بكزينك قانی كلوب كسب ايده رنك مرجان

32 كنج خسرو كف جودنده بر آوج منقر ❀ تاج جم ديدهٔ قدرنده كلاه فنجان

33 خوان لطفندن آلور كاسهٔ حسرت وايه ❀ حوض جودندن اولور كوزهٔ حاجت ملآن

34 شاعره حسن توجهلری انعامه دليل ❀ لطف مضمونه تبسملری احسانه نشان

35 خوشقاش سخنی زيور بازار ايده‌لم ❀ هيچ سوز صائغه كيرمز اله بر بويله زمان

36 پادشه فاضل و اهل دل و مضمون شناس ❀ وزرا كامل و صاحب هنر و نادره‌دان

37 نه زمان كورسه كرك خير متاع سخنی ❀ بو روايجده ايدن كذبله دعوای زيان

38 بويله بازارده‌ده ايلمين استفتاح ❀ نه زمان آچسه كرك سوق معانيده دكان

39 ديدهٔ بختی آچلدی ينه ارباب دلك ❀ ايلدی كوكب دری كبی چشمی لمعان

40 ای خريدار هنر صدر اهالی‌پرور

سنسن ايام تلافیء زمان خسران

41 قصد اجرله سنی صائم ايكن مدح ايتدم ❀ شوقلندردی درونمده‌كی نور ايمان

42 سنده آثار ورع سنده نشان تقوی ❀ سنده انواع ادب سنده صنوف اركان

43 هر سر مويكه ديبای وزارت لايق ❀ هر بر انكشتكه بر مهر صدارت شايان

44 پوستنك صاحبی چكدی قديمی صدره ❀ قطب الاقطاب ولايتی دكل احمد خان

45 صدر دیوانه شو آرایشی کیم ویرمشدر ❊ اشته اسلاف کرام اشته کبار دیوان
46 طوته‌لم ایکیسی بر خلعتك اجزاسی ایش ❊ چقه‌مز صدر کریبانه طراز دامان
47 طوته‌لم ایکیسی بر کارده شرکتده ایش ❊ برمیدر کسمه‌ده سکّین ایله تیغ برّان
48 جوهر صیقل وار ایکیسنکده امّا ❊ صفحهٔ آهنه آیینه ویرومی میدان
49 سن خریدار تفاریق کمال اولدیغکه ❊ بو یتر عارف آکاهه دلیل وبرهان
50 یوکلدوب تازه قماش حلب معنایی ❊ کلدی استانبوله شهبندر ملك عرفان
51 موجد وادیٔ نو مخترع طرز جدید ❊ موشکاف قلم نادره استاد جهان
52 فرضدر روزه کبی مکرم و مرعی طوتمق ❊ کلدی بر قدری بیوك ذاتی مبارك مهمان
53 شعر یاراندن ال کسمك ایچون سارقلر ❊ دزدی تفتیشه بیور اوسته‌یه قطعی فرمان
54 شعرادن متشاعرلری تمییز ایلر ❊ آیریلور غیری اصرغن دکنندن ریحان
55 قالدرم طاشلری آلتنده برر شاعر وار ❊ دامن آلودهٔ چرکاب دهان هذیان
56 طارتلور بولسه اوطون اسکله‌سی حمّالی ❊ بر سبکمغزه آغر شاعر سنجیده‌بیان
57 طفره‌کاه هذیانه کلیجك هر برینك ❊ کرزی وار دست تصلّفده بشر یوز بطمان
58 وزن اولندقده دواوین ثقیل سخنی ❊ روز محشرده نلر چکسه کرکدر میزان
59 بوده امّا سخن اربابنه احسانکدر ❊ بینوالر دوشه‌لر پایکه افتان خیزان
60 بوده دانالره بر لطف فراوانکدر ❊ معرفت سمتنه اولجومنله شخص نادان
61 واعظ مکثر کرسی کبی بر سوز قالدی ❊ دیه‌لم صکره دعا ایلیه‌لم بی‌پایان
62 اسب حرصی چکه‌رز آخور استغنایه ❊ سمت جرّه بوشنور ایلسك ارخای عنان
63 کوسته‌کی قیرسه‌ده معذوردر اول معناده ❊ کهنه پابند توکللده طورومی حیوان
64 قوجه‌لقدن سلنوب آریه‌لغی ناچارك ❊ قالدی اصطبل ریاضتده نه آریه نه صمان

65 ثابتا شمدی مبارك رمضان کونلریدر
آج دعواجی کبی ایلمه فریاد و فغان

66 روزهٔ فقر عقیبنده کلور عید غنا ❊ فطرهٔ واجبهٔ همّته یوقمی امکان
67 نته‌کیم هر سنه زینتله کلوب شهر صیام ❊ ایده هر کوشهٔ دنیایی چراغان جنان
68 صدر عالیٔ کرمکارك اوله همواره ❊ کونی عید و کیجه‌سی لیلهٔ قدر رمضان
69 کندی هر قطر وهر اصحاده سلامتده اولوب ❊ دشمنی وارسه قوج باشنه اولسون قربان

Annotatio critica.

1 M, O (= *OTEM*) نیّتنه st. صحبتنه **2** fehlt in M, O **3** fehlt in M, O, R **4** fehlt in M, O; Hv. II fehlt in R; AF, Mxt سیران st. دوران **5** fehlt in M, O; Hv. I fehlt in R; AF خردل آتش, Mxt خردله, VD خردلی; T (=*Tesvīr-i efkjār*)

تشنيع ايله st. وروب تشنيعى, AF اوروب st. وروب; T زند مستك (gedr. زيدمستك sic!) st. زند ميك **6** Mxt, O سيهكارة **8** M, O ماهيه ايتدى **9** fehlt in VD; R, T قبه قنديللرينك, Mxt قنديللريدر; AF, Mxt ضوء **10** VD مكيال **11** Rsch كيى im I. Hv. **14** AF, Mxt ايليوب: folgt in O nach v. 15 **15** O دوران st. سيران; vgl. *TB* III. p. 63 Anm. **17** O نشوه st. كيف **20** VD ياران st. رندان **21** Rsch كتوروب **22** O فنار st. منار; Mxt دوران st. روان; R صدر اعظمله اوله تا كه تراويحه چقه آصف شاه دوران R; M, O كه تراويحه روان **23** VD Hv. II = R v. 22 Hb. II **24** R هر st. بر bis **25** R علام st. اعلام; M, O vertauschen اكرامى u. انعامى gegeneinander **26** dgl. VD دنيا u. عالم **27** AF, Mxt اقبالى ohne و **28** folgt in O nach v. 29; AF (Mxt) جوديله **30** Mxt (AF) خشيله; Rsch كبى **32** R مرجان st. فنجان **33** Mxt, M, O تعيين st. وايه **34** AF vertauscht انعامه u. احسانه gegeneinander **35** AF, Mxt خوش قماش **36** AF, Mxt مضمون u. نادره ohne و **41** R, O اجر ايله; Rsch, O درونكده كى **43** fehlt in VD; R وزارت, M, O وكالت st. صدارت **44** O (M) كرامتى st. ولايتى **46, 47** Rsch طوتالم **47** fehlt in M? **49** AF, Mxt وآكاهه **50** M, O تخت st. ملك **52** Mxt, M قدر; Rsch بوبك **54** R ايتسون, VD ايله st. ايلر **55** fehlt in VD **56** dgl. in VD, O; AF طارتيلوب; R سبكمغز **57** M, O رزمكاه; O تسلطده **59** R, M پاينه **61** R از دل وجان st. بى پايان **64** R قوجالقده; M, O تاكامك st. ناچارك **67** M كلور; AF, Mxt, O ماه st. شهر; M كوشهٔ استانبولى سوق مرجان (vgl. v. 12) **69** M سلامتله; Rsch باشينه.

Übersetzung und Kommentar.

1 „Während die Freunde für die Unterhaltung, die noch am Zweifelstage hätte stattfinden sollen, Weinmost ausspreßten (*syqarken*), brach unverhofft herein (*basyb*; oder: erwischte sie in flagranti) der Ramazānmonat, einem Polizeibeamten vergleichbar und a) packte sie fest an der Kehle (so *syq boghaz etdi* wörtlich; idiomatisch:) b) zwang sie [zur Ergreifung von Fastenmaßnahmen], c) konfiszierte [das Vorgefundene]". — *šahne-i šehr-i Ramazān* ist, wie ich es schon in meiner Übersetzung zum Ausdruck zu bringen bemüht war, nichts anderes als izāfet-i tešbīhijje. An die wirkliche Polizei ist hier nicht zu denken, zumal es etwaige eigens für den Fastenmonat bestellte Polizeiorgane überhaupt nicht gab. Gleichwohl stand der Behörde ein weites Recht zu, über das Einhalten des

Fastens zu wachen[1]. Der Ausdruck *šahne* kommt auch sonst in Vergleichen vor, z. B.

كوكلدن وهمى قالدر ساقيا رطل كران آسا ❀ اياق بصمز بو بزمه شحنهٔ بدخوى غم كلمز

„Heb, Schenke, a) von [meinem] Herzen, b) von Herzen gerne (*gjönülden*) Argwohn auf (*qaldyr*, doppelsinnig wie ‚aufheben'!) wie ein schweres *ritl*[2]; (Nom. oder Akk.!); sodann wird kein bösartiger *šahne* des Kummers (iz. tešb.) a) [darauf, d. h. auf mein Herz] den Fuß setzen und in dieses Gastmahl kommen; b) dieses Gastmahl betreten (*ajaq basmaz*) und kommen" (Sābit gh 68v 15).

بصدى بو كيجه شحنهٔ انديشه ثابتا ❀ بكر خيالى شاهد طبع لوند ايله

„Heute nachts hat, o Sābit, der *šahne* des Nachsinnens (iz. tešb.) die Jungfrau der Phantasie (iz. tešb.) mit dem schönen Jüngling des leichtfertigen Gemüts (iz. tešb.) auf frischer Tat ertappt" (Sābit gh 102r 4—5). — Vgl. auch Hāfiz-BROCKHAUS gh 74, 2, wozu Sūdī bemerkt, daß Hāfiz den Verstand *šahne* nennt, wie Chosraw-i Dihlevī in nachstehendem Verse wiederum die Liebe:

عشق تو شحنهايست كه سلطان عقل را ❀ موى جبين گرفته بچاوشى آورد

„Die Liebe zu dir ist ein (oder: derjenige) *šahne*, der den Sultan des Verstandes (iz. tešb.: sogar den allmächtigen Verstand) beim Stirnhaar faßt und einem Čavuš (oder: ins Čavušhaus) vorführt". Vgl. ferner Bāqī ed. Dvořák p. 21 gh 3 v. 4.

Die durch den ersten Vers von Sābit's Qasīde angedeutete Situation hat man sich so vorzustellen, daß die Freunde wähnten, der gegenwärtige *jevm-i šekk*[3] würde noch dem Monate Ša'bān zufallen, und demgemäß Vergnügungsvorbereitungen trafen, um von der gewöhnlichen Lebensweise gleichsam Abschied zu nehmen. Ihre Annahme erwies sich aber als trügerisch, da inzwischen die zunehmende Mondsichel einwandfrei beobachtet worden war. Anstatt des feuchtfröhlichen Kneipens drängen sich auf einmal die harten

---

1 Vgl. W. BEHRNAUER, *Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs*, Paris 1860 (extr. No. 5 de l'année 1860 du *JA*) und MENZEL *TB* X p. 47 Anm. 2 (die dort zitierte *šahne*-Stelle aus Neğīb 'Āsym, *Türk tārīchi*, Konstantinopel 1318, befindet sich auf p. 368 desselben Werkes).

2 Über *ritl-i girān* G. JACOB, *Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Ɣazelen des Hāfiz*, S.-A. p. 19s. (NÖLDEKE-Festschrift p. 1073s.).

3 Siehe MENZEL *TB* III p. 1 Anm. 3 und p. 14s.; D'OHSSON, *Tableau général* Bd. III (8°, Paris 1790) p. 2ss.

Ramazānpflichten auf. Man hat ihnen unverzüglich nachzukommen. — Der Dichter ist infolge des Wortspieles *syqarken* — *syq boghaz* zwar nur das unschuldige und erlaubte *šyra* zu nennen gezwungen, zweifellos hatte er aber den wirklichen Wein im Sinne, dessen Genuß im Fastenmonat für ganz besonders sündhaft galt[1], so daß die Gewohnheitstrinker, von den strengen Ahndungen abgesehen, schon aus rein religiösen Gefühlen für die Dauer des heiligen Fastenmonats dem Weine zu entsagen pflegten. Die Erklärungen Mehmed Tevfīq's *TB* III p. 13 Absatz sind läppisch. || Das plötzliche Hereinbrechen des Fastenmondes während der lustigen *jevm-i šekk*-Zecherei oder zumindest inmitten der Vorbereitungen zu einer solchen bildet ein Motiv, das einige nachsābitsche *Ramazānijje*n gleichfalls zum Ausgangspunkte ihrer Schilderungen genommen haben. Ob man daraus auf eine Beeinflussung seitens Sābit's schließen darf? Bei dem Dichter Kjāmī, dessen Bewunderung für unseren Meister man aus seinem *Edhem ü Hümā-Taqrīz* kennt, steht dies auf Grund eines so charakteristischen Ausdruckes wie *boghaz* wohl außer Frage. Auch Nedīms *sābit* und Vāsyf's *isbāt-i qadem qylmaq* = *basmaq* mögen dies nahelegen. Auffallend scheint mir schließlich die übereinstimmende *iken*-Konstruktion. Doch ist die Kenntnis älterer türkischer Vorlagen zur endgültigen Beurteilung dieser Kriterien unerläßlich. Nachstehend einige Belege. Vāsyf-i Enderūnī (Bulaq p. 26, 11 = Stamb. p. 239, 10—11):

يوم شكدر دير ايكن زمرهٔ زهاد جهان ❀ طوغوب اثبات قدم قيلدى هلال رمضان

Ed. Stamb. عمدهٔ st. زمرهٔ.

„Während die ganze Frömmlerschar sagte, es sei der Zweifelstag, erschien die Ramazānsichel und trat einher“ (*isbāt* ‚Beweis‘ antithetisch zu *šekk*, u. zw. welch ein Beweis: die schwächliche Mondsichel gegen ein *ğyhān*!). — Kjāmī (16b 17):

يوم شك ديو بوغاز جنكن ايدركن ياران ❀ ظاهر اولدى علم نصرت شهر رمضان

„Während die Freunde mit den Worten, es sei der Zweifelstag, die ‚Kehlenschlacht‘ (wtl. die ‚Bosporusschlacht‘: *boghaz ğengin*) kämpften (d. h. üppig schmausten), wurde das Siegesbanner des Ramazānmondes (iz. tešb.) sichtbar“ (*boghaz* Meerenge bei Kon-

1 Vgl. G. JACOB op. c. p. 3.

stantinopel, der Stadt — *šehr* — par excellence!). — Vāsyf-i Enderūnī (Bulaq p. 23, 7 = Stamb. p. 234, 12—13):

دور ایدرکن کیجه مجلسده شراب کلفام ❀ در خمخانه‌یه مهر اوردی کلوب ماه صیام

„Während abends (oder nachts) in der Gesellschaft der rosenfarbene Wein ringsum kreiste, kam der Fastenmonat und versiegelte die Tür der Weinschenke" (مهر *mihr* ‚Sonne' → *māh*, *geğe*; مهر, *māh* und *devr* rund!). — Nedīm st. 1338/40, p. 36, 8—9:

بغتةً ثابت اولوب غره فراشنده امام ❀ خواب ایچون یاتمش ایکن ایتدی تراویحه قیام
باش قالدیرمدیلر اوکله‌یه دك اویخودن ❀ یوم شك ذوقنه حاضرلنان احباب کرام

„Plötzlich wurde der (Ramazān-) Neumond festgestellt (*sābit* → Sābit!) und obwohl sich der Imām bereits ins Bett zum Schlafe niedergelegt hatte, stand er zum *terāvīh*-Gebet auf" (der Begriff der Ruhe in *terāvīh* → *chwab*, wohl nicht ohne gewisse Ironie). „Die sich zum *jevm-i šekk*-Vergnügen vorbereitenden verehrten Freunde a) erhoben bis Mittag das Haupt nicht vom Schlafe, b) machten bis Mittag keine Revolution vor Schlaf (*baš qaldyrmadylar ujchudan*)".

2. a) „Frei von Versuchungen des Teufels betrat der Fromme die Klause[1] und verschloß sich darin (um sich die ganze Dauer des Fastenmonats hindurch ungestört der Andacht zu widmen): [denn] bis zum Ende des Ramazān wird der Teufel in Gewahrsam gehalten (und kann daher den frommen Klausner nicht beunruhigen)". — b „α) Ohne sich nunmehr beunruhigen zu müssen, (daß er der Heuchelei bezichtigt werden könnte — niemand vermag ja ihn in solcher Abgeschiedenheit zu kontrollieren! —); β) ohne nunmehr anderen Böses einzuflüstern (*vesvese-siz*), begab sich der Scheinheilige in die Klause und verschloß sich: bis zum Ende des Ramazān ist [somit] der Teufel eingesperrt", d. h. der Scheinheilige wird mit dem Teufel identifiziert. — Während des heiligen Fastenmonats liegt der Teufel in Ketten, vgl. Sa'dī's Abschied vom Ramazān *ZDMG* XV p. 575:

مهر فرمان ایزدی بر لب ❀ نفس دربند و دیو در زندان

‚Der Mund nur sprach von dem, was Gott gebeut,
Die Lust gefesselt war, Satan in Banden' (Graf).

---

1 *čilleje girmek* 'to enter on a period of forty days' solitude and fasting' (Redhouse). In obigem Verse Sābit's jedoch wird die ursprüngliche Bedeutung

Der Dichter Kjāmī sagt in seiner *Ramazānijje* (6b 4):

فرار ایتسه دکل بیجا وراى قافه دك ابلیس ❀ کلان خنجر بکف ماه صیام زهد پیمادر

„Es ist nicht widersinnig, würde der Teufel bis hinter das Qāf-Gebirge fliehen: Der nun hereinkommt, ist der Fastenmonat, der den Dolch in der Hand (Mondsichel!) haltend, a) (echte und falsche) Frömmigkeit mißt, b) in Frömmigkeit wandelt (*zühd-pejmā*)". Sonst aber ist der Teufel unablässig darauf bedacht, die Menschenkinder in Versuchung zu führen, vgl. Sābit gh 64v 9:

ذاکر خوب نفس شیخی الهیه صقر ❀ طورمه شیطان کبی اندیشهٔ اضلالده‌در

„Der mit der schönen und starken Stimme begabte (*chūb-nefes*[1]) Ilāhijāt-Vorsänger (*zākir*) reizt den Šejch selbst einen Ilāhī-Hymnus anzustimmen (d. h. ‚Allāh, Allāh, welch prächtiger Jüngling!' verwundert zu rufen); a) ununterbrochen (*durma*) denkt er (der Vorsänger) wie der Teufel ans Verführen", weswegen der Šejch gleichsam gezwungen ist, im Anrufen Gottes Heil zu suchen; eigentlich aber b) „ununterbrochen befaßt er (der Šejch) sich wie der Teufel mit Verführungsgedanken": der Heuchler von Šejch! im Munde hat er fortwährend Ilāhijāt und den Namen Gottes, im Sinne dagegen Teufeleien!

3. „Der Gewohnheitstrinker reinigte seinen Mund und seine Hände von Wein (d. h. er entsagte — dies ist die metaphorische Bedeutung von *dāst šustän* = *el jumaq* — zumindest zeitweilig, dem Weingenuß) und machte sogleich den Weinkrug zum Waschkrug", mit dem die gesetzlichen Waschungen — darunter das Ausspülen des Mundes und Reinigen der Hände — vorgenommen werden: Dermaßen mächtig ist die Wirkung des heiligen Ramazān-

---

von *čille* (= *erbaʿīn*, s. JACOB *TB* IX p. 26) in „a period of religious retirement with fasting; any time of severe trial and privation" (REDHOUSE) erweitert, denn es kann sich höchstens um 30 Tage handeln; vgl. Sābit q 15 r 8:

دون چیقدی چلّهٔ رمضاندن عجبیدر ❀ لاغر گورنسه ماه مخافتسای عید

„Kann es wundernehmen, wenn der dünne Bajrammond (d. h. die Ševvāl-Mondsichel) mageres Aussehen hat? Gestern hat er die Ramazān-Klause verlassen". Über die pflichtgemäße, bzw. fakultative Zurückgezogenheit (*iʿtikjāf*) der Gläubigen während des Ramazāns vgl. D'OHSSON III p. 19 ss. und 31 s.

1 Man beachte *nefes* in der Bedeutung ‚der wunderbare Heilung bewirkende Hauch', den die Šejchs besitzen oder häufiger nur zu besitzen vorgeben, weswegen sie zum Unterschiede von jenem *zākir* nicht immer *chūb-nefes* sind.

monats! Anspielungen auf den unterbrochenen Weingenuß sind in den *Ramazānijjen* unzählig. Hier nur zwei Beispiele:

قدح باده قناديل فروزان اولمش * آتش تر يرينه روغن اولور شعله‌فشان

„Die Weinbecher wurden (soviel ich beobachte: *olmuš*) zu leuchtenden [Māhijje-] Öllämpchen; anstatt des ‚feuchten Feuers' (*āteš-i ter*, i. e. des roten Weins) speit nun das Öl Flammen" (Sünbülzāde Vehbī q 88, 12).

شكست اولسون باشنده مى فروشك جام بلّورى * جلاى ديده‌مز انوار قنديل مصفّادر

„Zerbrochen[1] werde das kristallklare Glas am Kopfe des Weinverkäufers! (a) wegen des verschärften Weinverbotes im Ramazān, b) weil es, obwohl *büllūrī*, es doch nicht mit der Lichtintensität eines Ramazānmondes aufnehmen kann); der Glanz unserer Augen rührt (auch nicht vom Weingenuß), sondern vom Licht der a) gereinigten, b) lauteren Lampe her", d. h. der Mondsichel, bzw. dem Monde im Ramazān. (Kjāmī 6b 6). || Nedīm p. 38, 1 ist unter بادۀ نو نه قدر اولـه‌دە ناپخته وخام zweifellos nur Weinmost zu verstehen.

4. „Ähnlich wie ihr Glück (*döndü* ‚aufhörte', seitdem sie nichts mehr zu trinken hatten), änderte sich (*döndü*) auch die Gesichtsfarbe der Trinker, (indem sie blaß wurde; gewöhnlich *rengi dejišti*[2]); die Zeit gehört jetzt a) den sich in das Bekenntnis der Einheit Gottes vertiefenden Šejchs, b) (ironisch) den das ‚Einheitsbekenntnis'[3] anstimmenden Šejchs", die ja immer allein oder ohne Zeugen (→ *tevhīd*) zu sein wünschen: jetzt ist die Hochsaison der Heuchelei! — Der Vergleich im 1. Halbvers beruht lediglich auf der Mehrdeutigkeit von *dönmek*, wobei *bachty döndü* dem pers. *bacht-bār-gāštä* „infortunatus" nachgebildet scheint. Zu beachten ist endlich: *dönmek* → *devrān*[4].

5. „Man gibt dem Weinsäufer das Feuer des Senfs der Schmähung (*chardel-i tešnī'*, iz. tešb.) und macht so den ausgetrunkenen Wein ihm zur Nase herausrinnen". — Der in der Türkei gebrauchte Mostrich ist sehr scharf, daher *āteš-i chardel* (iz. bej.). Magenschleimhäute und selbst Nase werden von ihm stark in Mitleidenschaft gezogen. Zur restlosen Interpretation der Worte *āteš-i chardel-i tešnī'i*

1 *seng-endāz* „a kind of carnival before Ramazān when wine-jars are broken" (REDHOUSE; ähnlich VULLERS, s. v.).

2 Vgl. ZENKER *levni dejišdirmek* ‚die Farbe wechseln, sich verfärben'.

3 Zu *tevhīd* ausführlich H. ETHÉ, *Das Schlafgemach der Phantasie*, Leipzig 1868, p. 5ss.

4 Vgl. meinen *Bāqī als Ghazeldichter* (Prag 1926), Index.

verib wäre es wohl vonnöten zu wissen, ob *chardel* eine Rolle beim Weintrinken spielte, bzw. welche. Hingegen unterliegt der angestrebte Sinn keinem Zweifel: Man tadelt und schmäht den Weinsäufer dermaßen, daß er seine Trinksucht bitter bereut; sprichwörtlich heißt es ja: *anasyndan emdiji süd burnundan geldi* ‚(er war von einem bestimmten unangenehmen Affekt derart ergriffen, daß) die von der Mutterbrust eingesogene Milch ihm zur Nase herauskam‘[1]; in kürzerer Fassung: *burnuñdan geleğek* ‚irgend etwas wird a) dir zur Nase herauskommen, b) sich an dir bitter rächen‘[2].

6. „Denk nicht, der Küster (*qajjum*, *qajjym*)[3], der [Lichter wie] Planeten ausstreut, lasse ein Illuminationslämpchen schweben (*učurur*, wtl. ‚lasse fliegen‘[4], im Zusammenhang mit *düšdü*): es fiel der Stern der Sündhaftigkeit des Weinkosters“. — ‚Jeder Mensch hat seinen eigenen Stern, der, wenn man stirbt, herunterfällt‘[5]: *jyldyzy düšdü*. Da nun die Gewohnheitstrinker dem Weine während des Ramazāns entsagt haben, ist das Trinklaster erstorben und sein Stern daher gefallen. Vgl. Sābit 135 v 10 (aus *Edhem ü Hümā*):

اختری طوغدی برج ایمانك ❀ یلدزی دوشدی کفر وطغیانك

„Aufgekommen ist (*doghdu* wtl. geboren wurde) der Stern im Himmelszeichen des Glaubens (i. e. der Prophet); gefallen ist der Stern des Unglaubens und der Gottlosigkeit“.

Die von REDHOUSE zu *qandīl učurmaq* verzeichnete Bedeutung ‚to float a soap bubble in the air‘ sowie das Wort *qajjum*, gewöhn-

---

1 Vgl. Tekke-zāde M. Sa'īd, *Ğümel-i müntechabe-i türkijje jachod atalar sözü* (*Zurūb-i emsāl-i türkijje*). Der-se'ādet 1311, p. 47; [Ahmed Vefīq] *Müntechabāt-i zurūb-i emsāl* p. 28; Rev. E. J. DAVIS, *Osmanli Proverbs and Quaint Sayings*, London, p. 39: „He follows the nature of his mother“(!!); etc.

2 Vgl. TH. MENZEL, *Bekri Mustafa bei Mehmed Tevfīḳ*, *KSz* VII p. 88 Anm. 2.

3 Vgl. HAMMER, *Staatsverf.* II p. 397; D'OHSSON V p. 392.

4 Erklärung des Vorgangs bei Mehmed Tevfīq *TB* III p. 13 ss. — REDHOUSE's „to float a firework star in the air“ ungenau.

5 J. MÉSZÁROS, *Osmanisch-türkischer Volksglaube*, *KSz* VII p. 170. — Verwandt ist natürlich auch *jyldyzy düšgün* „qui n'a pas de chance; que la fortune maltraite“ (KÉLÉKIAN); vgl. Sābit q 13 r 3:

تاکه بر مهپارەنك شوقیله اختر ریز اولوب ❀ عاشق افتادە هر شب یلدزن دوشکون بولور

„Solange der leidenschaftlich Verliebte vor heißer Liebe zu einem Mondschönen Sterne ausstreut, nichtsdestoweniger seinen Schicksalsstern jede Nacht gefallen findet . . .“ (*meh-*, *achter*, *jyldyz*, *šeb*; *üftāde* = *düšgün*).

lich قيوم geschrieben, könnten zu einer Nebeninterpretation reizen. Ich halte dies jedoch für nicht gut möglich: a) *sanma* hat die beobachtete Wirklichkeit zu verneinen, wofür in der anderen Vershälfte eine bildliche Umdeutung substituiert wird; b) *qajjūm* ‚der Ewige' kann nicht zu *qajjum* gekürzt werden, wie umgekehrt *qajjum* nicht die Bedeutung von *qajjūm* haben kann; vgl. Sābit gh 67 r 17:

او شوخ قيماك دستنده صنمه لولهٔ قنديل ❋ بنم مرغ دلم اوركوتمكه آغز تفنكيدر

„Denk nicht, jener Schelm von Küster halte in seiner Hand ein Lämpchenrohr (*lūle-i qandīl*, zum Lichtausblasen): es ist dies ein Blasrohr (*aghyz tüfengi*)[1], um den Vogel meines Herzens (iz. tešb.) zu schrecken".

Gleichwohl ist aus dem Attribut *sejjāre-fišān* zu schließen, daß die Anspielung auf *qajjūm* nicht unbeabsichtigt ist. Nur muß man sich hüten, diese für den Hauptsinn zu nehmen.

7. „Würde das heilige Buch den Ramazānfrommen etwa entzogen, wenn die Menschen nicht (scharenweise) warteten, bis an sie die Reihe zum Betpulte kommt?" Nein, denn sonst im Laufe des Jahres schlummern die dort in den *rahlas* zu freier Gebrauchnahme aufgelegten Qor'ānexemplare so ziemlich unbenutzt. Erst während des Ramazāns drängt man sich scharenweise an jene Lesepulte heran, wie denn die wiederholte Qor'ānlektüre zu den vornehmsten Ramazānbeschäftigungen gehört[2]. Freilich sind es durchweg die

1 Natürlich ist hier *qajjum* ein blutjunger Bursche, dessen Anmut Verehrer anlockt. Zu seiner Jugend stimmt das Spielzeug *aghyz tüfengi* vortrefflich. Ich kann es mir nicht versagen, letzteres durch folgenden Vers (Sābit gh 50 r 16—17) zu belegen:

اوركودر سيمرغ مهرى كيجه حبّ نجمله ❋ طفل ماهه ثابتا آغز تفنكيدر شهاب

„Mit Körnern der Sterne (iz. tešb.) setzt nachts das Kind des Mondes (iz. tešb.) den Sīmurgh der Sonne (iz. tešb.) in Schreck; der Meteor ist ihm (sc. jenem Kinde), o Sābit, ein Blasrohr" (*sīmurgh* → 30 Tage eines *māh*).

2 Vgl. D'OHSSON II p. 233 ss. — Kjāmī sagt (17 r 7):

روزه دارانه ايدوب سمت تلاوت تعليم ❋ ايتدى اول رحلهٔ سيارهٔ زرّينى عيان

„Die Fastenden unterwies der Ramazānmonat über die Gegend der Qor'ānlektüre (*a* iz. tešb., *b* iz. bej.: Moschee, evt. das Himmelsgewölbe als eine solche) und führte ihnen jenes goldene a) dreißigteilige Lesepult (i. e. den Neumond, dessen Ausschweifung einer *rahle* ähnlich ist), b) . . . Lesepult, α) das für einen der dreißig Qor'ānteile bestimmt ist (detto), β) auf dem solche aufliegen (*rahle-i sī-pāre*) vor Augen". Die Ziffer 30 weist natürlich auf die 30 Tage des Fastenmonats hin.

bloß im Ramazān Frommen — die Bezeichnung *ramazān sofulary* ist kein Gelegenheitsausdruck Sābit's, sondern der richtige terminus technicus! — die jetzt ungeduldig die Betfronten füllen und sich um die *rahlas* reißen. Siehe aber das Unglück!: Nie den *mushaf* antastend, wenn sie jetzt einmal daraus beten wollen, müssen sie ihre Qor'ānlektüre sehr knapp halten, damit jeder von diesen Eifrigen möglichst bald an die Reihe komme. — Ein Vers, der die allgemeine Ramazānfrömmelei treffend ironisiert. Dennoch nennt ihn Ibrāhīm Neğmī *chājide*! Den Standpunkt der klassischen Schule zeigt am besten Sejjid Vehbī, indem er den Vers, der inzwischen bereits zum geflügelten Wort geworden sein dürfte, sichtlich — der erste Halbvers ist nahezu wörtlich übernommen — variiert, freilich weit davon entfernt, die Schneide eines Sābit zu erreichen (Hs. MENZEL 80 r 4 = Hs. RYPKA 58 v 8):

آلنورمی رمضان صوفیلرندن جامع * کیمی محفلده مؤذن کیمی محرابه امام

„Wird die Moschee den Ramazānfrommen vorenthalten? (Sie drängen sich heran,) einer als Müezzin im *mahfil*, einer als Imām für die Gebetsnische"[1].

8. „Die *qandilğis* (d. h. Personen, die die *māhijje*-Lämpchen aufhängen und anzünden) gingen mit gestreiften Ärmeln ans Goldverstreuen (*zer-efšānlyq*, d. h. die Illumination, in welcher ja die Lämpchen wie Goldstückchen erscheinen) heran und die *māhijje*-Illumination verzierte mit Gold die (im Jenseits liegende) Urkunde der guten Taten." — Gleichgültig, ob man *berāt-i hasenāt* als iz. bej. (wie in vorliegender Übersetzung) oder als iz. tešb. auffaßt, verbindet der Dichter mit der Vorstellung der Urkunde die dazugehörigen Begriffe *tezhīb* ‚Verzierung der Urkunden oder Handschriften mit Gold' sowie *zer-efšān*, das einerseits als ‚aurum spargens' sich mit *müzehhib* berührt, andrerseits ein mit Goldpulver kunstvoll besprengtes Papier bezeichnet. Obendrein gehört das Wort *berāt* wiederum durch das dem Ramazān um ungefähr zwei Wochen vorausgehende Fest *berāt ğeğesi*[2] zum allgemeinen Be-

---

1 Unter *mahfil* wird hier eine Tribüne für die innerhalb der Moschee zu verrichtenden Funktionen der Müezzins gemeint. Als Imām und Müezzin kann unter gewissen Voraussetzungen jeder Gläubige auftreten, eine Prärogative, die sich, aus den Worten des Dichters zu schließen, während des Fastenmonats — sonst allerdings nie oder höchst selten — eines ungemein lebhaften Zuspruchs erfreut.

2 „die 15. Nacht des Monats Scha'ban, in der Muhammed durch den Erzengel Gabriel sein hohes Prophetenamt eröffnet wurde" (MENZEL *TB* III p. 2

griffskomplex des Fastenmonates und wird auch aus diesem Grunde hier absichtlich erwähnt. *Māhijje* heißen eigenartige Illuminationen, die in bestimmten heiligen Nächten (*lejle-i mübāreke*), aus Anlaß ganz besonders bedeutungsvoller Feierlichkeiten oder allabendlich während des Ramazāns an Moscheen von mindestens zwei Minareten veranstaltet werden, und zwar in der Weise, daß man zwischen den Minareten Seile aufspannt, auf denen in herkömmlicher Reihenfolge die Namen Gottes, des Propheten, der ersten vier Chalīfen, fromme Sprüche oder symbolische Figuren mittels leuchtender Öllampen (*gandīl*) zusammengesetzt werden[1]. Vgl. Sejjid Vehbī (Hs. M 92 r 9):

مرحبا اوقیوب اوّل کیجه‌دن دیدی کورن ❊ به نه صنعت وار ایش ماهیه رسّامنده

„Ein Zuschauer, der gleich in der ersten Nacht (*evvel gežeden*) (das in eine *Māhijje* zusammengestellte) ‚Willkommen, [gesegneter Ramazān]!‘ las, sagte: ‚Ach (*be*, sehr vulgär!), a) welch herrliche Kunst gibt's beim *māhijje*-Illuminator!; b) was für eine gar so besondere Kunst soll's beim *māhijje*-Illuminator geben?‘“ — Worin die Depreziation der zweiten Übersetzungsalternative besteht, darüber werden wir durch einen anderen Vers desselben Dichters belehrt (Hs. M 80 v 2 = Hs. R 59 r 2):

الوداع رسمی اوّل کیجه‌دن ایلر ایدم ❊ علـه ماهیّه قنادیلنه اولسم رسّام

„Von der ersten Nacht an (gleich in der ersten Nacht: *evvel gežeden*) hätte ich a) die Figur ‚Leb wohl, [schöner Ramazān]!‘ zusammengestellt, b) die Abschiedszeremonie (*el-vidāʿ resmi*) veranstaltet, wäre ich nur Künstler über die *māhijje*-Lämpchen!“ (*resm-ressām*!).

9. „Die unterhalb der [Moschee-] Kuppel aufgehängten Lämpchen bilden einen goldgeschmückten (*hal-kjārī*, adj.)[2] Kreis, dessen Licht einen mit Gold überzogenen Plafond zum Lusthaus frommer Gebete (oder ‚Werke‘: *tāʿāt*) darstellt.“

Anm. 5); „is to the devout the most solemn night in the calendar; for it is held that on it is confirmed the fate of every living man for the ensuing year“ (Gibb I p. 293 Anm. 4). Deswegen Sejjid Vehbī (*Ram.* Hs. M 120 r 2):

نصف شعبانده مؤرّخ یا برات عمله ❊ چکدی توقیعی دیوان قدر سیم نشان

„Auf die Urkunde der Taten de dato Mitte Šaʿbān drückte der im Divān des Schicksals (iz. tešb.) bestellte Staatssekretär für den Namenszug des Herrschers (*tevqīʿī = nišāngy*) die silberne Tughra“, d. h. der Fastenmonat den Neumond.

1 Vgl. Menzel *TB* III p. 2 Anm. 4 und p. 18 ss.

2 Nicht ausgeschlossen aber scheint mir die Möglichkeit, den ersten Halb-

10. „Jede schmucke Moschee wurde zu je einer Scheune von Licht und die funkelnden Glaslämpchen zu voll gestrichenen (*silme*) Getreidemaßen (dieser Scheunen)." — *mikjāl* im Tenāsub zu *chirmen*.

11. „Wie das Herz des Gläubigen ist jede Moschee voll Selbsttrost und blühend, die Weinschenke dagegen (da sie im Ramazān niemand besucht) wie das Herz des Gottlosen wüste und verlassen." — Der antithetische Parallelismus ist leicht ersichtlich. *qalb-i mü'min* spielt wohl auf das Hadīs قلب المؤمن بيت الله an.

12. „Die Zuckerschüsseln (der Straßenhändler) haben sich mit rotem Zuckerwerk geschmückt und (infolge ihrer Reichlichkeit) jeden Winkel Stambuls zum Korallenmarkt gemacht." — *'aqīde* ‚Zuckerwerk' paßt in der eigentlichen Bedeutung ‚religiöse Überzeugung, Dogma' vorzüglich zu dem andächtigen Gesamtbilde! Derselbe Doppelsinn begegnet auch sonst, z. B. Sābit q 35 r 16:

تهی زجاجهٔ صبیانه‌در شکر شربت ❀ بزه عقیدهٔ اذواق ومشرب توحید

„Für das leere Glas der Kinder eignet sich das Zuckersorbet, für uns aber das Zuckerwerk der Unterscheidung des Guten vom Bösen (iz. tešb.) und das Getränk des Einheitsbekenntnisses (iz. tešb.)." — *'aqīde* ‚religiöse Überzeugung' ~ *mešreb* ‚Charakter' und → *tevhīd*; *šeker* ~ *'aqīde*, *šerbet* ~ *mešreb* (leff u nešr). Umgekehrt (Sünbülzāde Vehbī q 92, 8 v. u.):

یوزیلور بلکه عقیده زه‌ده قالدی صیام ❀ گلسه بزمه بو شکر لبلر ایله خنده کنان

„Nicht allein das Fasten, der Glaube selbst wird vielleicht zerstört, sooft a) (der Schöne) mit diesen Zuckerlippen (*šeker lebler*) lächelnd (*chande-kunān*, part. praes.) die Gesellschaft betritt; b) diese Zuckerlippigen (*šeker-lebler*) und Lachenden (*chande-kunān*, pl.) ... betreten." — *'aqīde* „Zuckerwerk" → *šeker*; *sijām* antithetisch zu *bezm* „Gastmahl". Ad a): *šeker-chand* 1. „sweetly smiling, 2. the smile of a beauty" (REDHOUSE). || *sūq-i merğān* spielt auf Merğān čaršysy in Stambul an.[1]

13. a) „Die Seele würde derjenige, der Süßigkeiten leidenschaftlich liebt (*esīr-i helvā*), für ein Stück Rahatloqum (wtl.

---

vers als eine unbestimmte Genetivverbindung zu betrachten. Sodann müßte das Adjektivum nicht *hal-kjārī*, sondern *hal-kjār* lauten.

1 Vgl. HAMMER, *Constantinopel* I p. 585, *SO* IV p. 362 Z. 5 v. u., MENZEL *TB* X p. 52.

‚Ruhe des Halses') geben; b) inbrünstig sehnt sich (*ǧān verir*) derjenige, der Süßigkeiten leidenschaftlich liebt, nach Rahatloqum, sooft er infolge des Fastens derart erschöpft (wtl. ‚erstarrt') ist, daß ihm die Seele schon in den Hals steigt (d. h. sooft er vor Hunger halbtot ist, vgl. die dafür übliche Phrase *ǧān-bi-leb*)." — Zwei Wortspiele sind bereits in der Übersetzung kenntlich gemacht. Zu *ǧān vermek* vgl. Sābit's *Edhem ū Hūmā* (149 r 16):

بر ایچم صو ایكن او چشمهٔ جان ❊ جان ویرر حوضه كیرمكه عریان

a) „Obgleich jener Lebensquell nur ein Schluck Wasser ist; b) da jener α) Lebensquell, β) Schöne (*češme-i ǧān*) äußerst schön, gut (*bir ičim su*) ist, a) gibt der Nackte das Leben dafür, b) wünscht der Nackte sehnsüchtigst (*ǧān verir*), in den Teich zu steigen." (Es ist von den *kemer*s zu Konstantinopel die Rede.) || Man beachte: *rāhat(-i) hulqūm* → *helvā*, welch' letzteres ich hier nur ganz allgemein auffassen zu müssen glaube. Der Ausdruck *efsürdegī* dürfte absichtlich gewählt worden sein im Hinblick auf *āb-i efsürde* ‚Gallerte', wie ja solche auch das Rahatloqum[1] ist. Das Wort *ǧān* am Anfange und Schlusse des Verses: redd-ül-ʿağz ʿala-s-sadr[2] (Epanodos).

14. „Einer der Trunkenbolde (war schon derart hin, daß er) beim gesetzlichen Waschen (*mütevazzā*, eig. ‚Waschort; Latrine') [irrtümlich] eine Zuckerstange (*qamyš helvasy*, eine Art Zuckerwerk in Stangenform) statt einer Zahnbürste (*šāch-i misvāq*[3], ‚Ästchen von Zahnreibeholz') in seinen Mund eingeführt hat."

---

1 Gelatinöses Zuckerzeug mit Hinzutun verschiedener Fruchtsyrups und anderer Ingredienzen. Hādije Fachrije, *Tatlyǧy bašy* (Der-se'ādet 1342) zählt auf, rsp. beschreibt folgende Sorten: *sāde, saqyzly, qajmaqly, bādemli, čam fystyqly, Šām fystyqly, fyndyqly, güllü, menekšeli, limonlu, turunǧlu* etc.

2 Rückert-Pertsch op. cit. p. 118 ss.

3 Vgl. die hochinteressanten Ausführungen E. Wiedemann's in seinen Aufsätzen *Über Charlatane unter den arabischen Zahnärzten und über die Wertschätzung des Zahnstochers bei den muslimischen Völkern* (*Korrespondenz-Blatt für Zahnärzte* 1914 Heft 3), „*Zahnärztliches bei den Muslimen*" (*Beiträge zur Geschichte* XLV, *SBPMS* Erlg. 1915). Nachstehend noch einige Beobachtungen. Aus zahlreichen Dichterstellen entnimmt man, daß besonders fromme oder übereifrige Muslims, namentlich Ordensangehörige, ihren *misvāq* im Turban eingesteckt trugen, damit sie ihn stets bei der Hand hätten, z. B. Sābit's *Edhem ū Hūmā* 132 v 10:

داغ مهر ایله آسمان آبدال ❊ باشی مسواكی مریدی هلال

„Der Himmel ist ein Dervisch mit dem Zeichen der Sonne (iz. bej. oder tešb.; mit Rücksicht auf die glühende Sonne ist der Ausdruck *dāgh* ‚signum cauterio impressum' durchaus begreiflich; sachlich vgl. G. Jacob *TB* IX p. 19 Z. 20 ss.),

15. „In der Hand eine gedärme- (d. h. lampion-)artige Laterne (*iškembe fener*)[1] und auf dem Rücken den Binsenkorb (*zenbīl*) für die *sahūr*-Einkäufe[2], spazieren und schauen nur (oder: hauptsächlich)[3]

der Neumond (*hilāl*, bedeutet auch „Zahnstocher“ → *misvāq*! vgl. HAMMER, *Constantinopel* II p. 501 Anm.) ist sein Novize, Zahnbürste im Kopfbunde tragend“. Diese hängt aus dem Turban herunter oder ragt überhaupt heraus, deswegen die Ähnlichkeit mit dem zipfeligen Neumond. || Sābit, *Müfredāt* 116 r 4:

دوشدی تاجندن کیجه مستانه مسواك ریا ＊ قیردی شیخك بونوزین مشت صراحی ساقیا

„In trunkenem Zustande fiel nachts aus dem Kopfbunde des Šejchs der *misvāk* der Heuchelei (iz. bej.) herunter: die Faust der Weinflasche (iz. tešb.) brach, Schenke, ihm (sc. dem Šejch) das Horn (*qyrdy bojnuzun*, sonst figürlich ‚jem. seines Stolzes berauben‘).“ || Sābit gh 55 r 5:

شیخی آشفته ایدوب نیزن آلفته‌مزاج ＊ دوندی مضراب و قدومه ینه مسواك ایله تاج

„Der liebelnde Flötenbläser hat dem Šejch derart den Kopf verdreht, daß des letzteren *misvāk* und Kopfbund wieder zu Schlägel und Trommel (*qudūm*) wurden“, indem der Šejch nach des Flötenspielers Weise tanzte, wozu der *misvāk* zum Takt auf den Kopfbund schlug. — *döndü* → *qudūm* (vgl. meinen *Bāqī*, Index s. v. *dönmek*); *misvāk* ~ *mizrāb*, *tāğ* ~ *qudūm*: leff ü nešr; *āšüfte-ālüfte*: ğinās-i lāhyq. || Daraus, daß der *misvāk* in den *Ramazānijjen* regelmäßig erwähnt wird, ist zu schließen, daß seinem Gebrauch während der Fastenzeit eine ganz besondere Bedeutung zukam. Sünbül-zāde Vehbī q 88, 13:

چوب تاکی توله مسواك ایدینورسه زاهد ＊ رند میخوره‌یه چوقدن بله‌مشدی دندان

„Was Wunder, wenn sich der Scheinfromme aus dem Weinrebstocke einen *misvāk* zubereitet: Seit langem war er ja dem Weinzecher feindselig gesinnt“ (wtl. „er hat sich auf den Weinzecher Zähne geschliffen“: *bilemiš-di dendān* → *misvāk*). Zwar hat es den Anschein, als ob er dadurch Rache nähme, in Wirklichkeit aber will er nicht einmal im Ramazān den Weingeschmack missen, freilich ganz nach Hypokritenart. || Sejjid Vehbī Hs. MENZEL 120 v 9:

صائمه امساکده مسواك طوتر صانمه ＊ فکر فردا ایله انکشتن ایدر وقف دهان

„Meine nicht, die Fastenden halten zur Zeit des *imsāk* (d. h. wenn man frühmorgens nichts mehr genießen darf) den *misvāk*. In Gedanken ans a) Morgen, b) Jenseits (*ferdā*) versunken machen sie vielmehr ihren Finger dem Munde zur Stiftung“ — als Zeichen ihrer bangen Gefühle (vgl. *änguŝt bär dähān guzāštän* etc.: Vullers). || Vgl. ferner Hāfiz-Ros. III p. 557 Z. 1.

1 REDHOUSE: *iškembe fenāry* „a large lanterne made of membrane“; ebenso MENZEL *TB* II p. 4 und Anm. 3, während Mehmed Tevfīq ebd. p. 23 nicht weiß, was der Ausdruck eigentlich bedeuten soll.

2 MENZEL *TB* II p. 4 (rsp. Anm. 4 *zenbīl*) „den Binsenkorb mit der Ramazan-Frühmahlzeit“. Vgl. dagegen *TB* X p. 133, wo es heißt, daß Ahmed den *zenbīl* auf die Schulter nahm und hier und dort noch etwas einkaufte.

3 So möchte ich den komplementlosen Genitiv (vgl. auch oben v. 4) wiedergeben.

die Vielfraße nachts (*geğe faslynda*) herum", um, wo immer sie Eßbares erblicken, es für sich in Beschlag zu nehmen. Was sie abends eingekauft haben, essen sie gleich bei der *iftār*-Mahlzeit heißhungrig auf[1]; nun haben sie ihrem Appetit entsprechend für die Frühmahlzeit (*sahūr*) vorzusorgen, nachdem schon alles ausverkauft ist. — *iškembe* und *šikem* wohl mit Absicht nebeneinander. *fasl* ‚Suite' und *sejrān* ‚im Ghazel von einem Maqām ins andere übergehen' sind musikalische Fachausdrücke, hier im Tenāsüb.

16. „Angenehmer als ein Rauchgefäß mit Ambra, das man zur Zeit der Enthaltung vom Essen frühmorgens anzündet (d. h. vor dem eigentlichen Fasten, da auch der Geruchsinn demselben unterliegt), erscheint dem leidenschaftlichen Raucher (*ālūfte*) eine Pfeife Tabak am Abend zur Zeit der Fastenunterbrechung." — Allerdings ist auch zur *imsāk*-Zeit eine Tabakpfeife das Letzte, was der leidenschaftliche Raucher aus der Hand gibt. Sejjid Vehbī bekennt von sich (Hs. M 80 v 1 = Hs. R 59 r 1):

وقت امساكده مسواكه بدل اغزمدن ❀ دوشميور چوب دخان يوق بو كلامده ريام

a) „Nicht anstatt der Zahnbürste fällt mir die Tabakpfeife (*čūb-i duchān*) aus dem Munde zur Zeit des *imsāk*; in diesem meinem Worte mache ich mich keiner Heuchelei schuldig", wohl aber, wenn man den Vers folgendermaßen auffaßte: b) „Zur Zeit des *imsāk* fällt mir die anstatt der Zahnbürste gebrauchte Tabakpfeife nicht aus dem Munde."

17. „Als ob es ein *ritl-i girān*-Becher [voll Wein] wäre, so viel Behagen gibt ein Täßchen starken Kaffees dem gewohnheitsmäßigen Kaffeetrinker." — Man beachte die Antithese *qadeh* (groß), *finğān* (klein); ferner *girān* = *aghyr*. Über *ritl-i girān* vgl. oben p. 445 Anm. 2.

---

1 Dafür zeugt witzig z. B. Sejjid Vehbī Hs. M 120 v 7:

دست مفلسده اولان وقفه دونر خوان فطور ❀ بولنان يرده شكمخواره ايكى يخنى قپان

„Der Tisch der *iftār*-Mahlzeit wird zur frommen Stiftung, die von einem Bankrotteur verwaltet ist; wo sich der Vielfraß einfindet (*bulunan jerde*; vgl. DENY p. 480), a) dort packt er gleich zwei *jachny*-Portionen, b) dort gibt es zwei *jachny*-Magazine" (in letzterem Falle eine Niederlage in Konstantinopel wie Un-, Top-, Bal-Qapan, vgl. Tekke-zāde M. Sa'īd op. cit. p. 373: *jachny qapan soqaghynda et jemez bekčisi*, Vāsyf-i Enderūnī, *Dīvān*, Bul. q p. 14. 5 = Stamb. p. 14. 1—2, evt. HAMMER, *Constantinopel* I p. 591). — *chwān*, *dönmek* rund! Zu *jachny* v. ZENKER s. v.

18. [1]„Über jedes *maqām* wird vorgezogen das Konzert der beiden Reihen (*du gjāh*) der Zähne bei der *iftār*-Mahlzeit (d. h. nachdem das Fasten abends beendet worden ist) mit seiner zarten Melodie.“ — Zur Erklärung des musiktechnischen Begriffes *maqām* mögen nachstehende Bemerkungen I. Z. IDELSOHN's[2] dienen: „Im weiteren Sinne bedeutet Maqam in der Musik soviel wie Musikweise, d. h. eine Musikart, die sich ihr eigentümlicher Tonstufen und Motivgruppen bedient. Man darf jedoch den Begriff Maqam keinesfalls mit ‚Kirchenmodus‘ oder gar ‚Tonart‘ identifizieren. Denn während die letzteren lediglich die Tonleiter bezeichnen, in welcher nach Belieben verschiedene Weisen gesungen werden können, ist im Maqam beides, Tonleiter und Tonweise, und vorzüglich letztere, einbegriffen. Denn bei den Maqamen wird auf die Tonweise, d. h. Tongruppierung und Tongefüge, Hauptgewicht gelegt. Der orientalische Musiker legt sich bezüglich der Tonleiter der Maqamen keine Schranken auf; er ändert bald die eine, bald die andere Stufe, und die Variationen hierin sind sehr erheblich. Auf die Reinheit der ‚Musikweise‘ jedoch wird viel Gewicht gelegt. Jeder Maqam hat seine ihm eigentümlichen Tonreihen und Motive, die stets variiert auftreten. Jedes Musikstück muß Motive und Gänge irgendeines Maqams enthalten, sonst wird es als unmusikalisch verworfen[3].“ Solcher Maqāms gibt es sehr viele und sie führen

---

1 Vgl. *Islam* V p. 219, wo MENZEL in seiner Besprechung von ALBERT WESSELSKI, *Der Hodscha Nasreddin*, anschließend an die Musik der Teller und der Schüsseln, die der Choġa liebte, vorliegenden Vers Sābit's in Übersetzung anführt.

2 *Die Maqamen der arabischen Musik*, Sammelbände der internat. Musikgesellschaft XV (1913/14) p. 11 s. Vgl. auch meinen *Bāqī* p. 160 Anm. 2.

3 Gegenüber der obigen Beschreibung vergleiche man die verfehlten oder unvollständigen Semasiologien ZENKER's „mesure, chant; chanson“, BIANCHI-KIEFFER's (und offenbar danach auch Sāmī's) „ton de musique“. Entschieden besser VULLERS „modi quidam canendi“ (پردهٔ سرود), die dort in ihren hauptsächlichsten Repräsentanten aufgezählt werden. (Vgl. auch REDHOUSE sub voce *buzurg*.) Im allgemeinen muß man bemerken, daß über die musikalischen Fachausdrücke in unseren Wörterbüchern ungemein chaotische, bestenfalls nur unklare und verwirrende Vorstellungen herrschen, was um so mißlicher ist, als die persisch-türkische Dichtkunst sich die Fachausdrücke aus dem Musikwesen für ihre Spielkünste durchaus nicht entgehen ließ. Solche Stellen sind natürlich unlösbar, solange man nicht wenigstens lexikalisch über die einzelnen „ystylāhāt“ einigermaßen verläßliche Belehrung findet. Eine Revision unserer türkischen Lexika nach dieser Richtung hin erscheint daher dringend geboten, nicht minder aber

die verschiedensten, z. T. recht phantastische Namen. Eins darunter ist nun auch *maqām-i du-gjāh*, als welches Sābit scherzweise das gierige Essen nach dem ganztägigen Fasten bezeichnet. Ähnliche Vorstellungen z. B. auch in Sejjid Vehbī's *Ramazānijje* (Hs. M. 120 v 6 und r 8):

وقت سینی خور مطرب قدر آهنك ویرر ❀ طق‌طق ملعقه‌دن دائرهٔ سفرهٔ خوان

„Zur Zeit der (als Speisetafel dienenden) Schüssel gibt der am speisenbelegten Tische (*sofra-i chwān*) sitzende Kreis (*dāire*, term. techn.!) vom Ticktackspiel der Löffel ein Konzert, das an die Ergötzlichkeit der Musiker heranreicht." — Tenāsubs: *sīnī*, *chor* ‚cibus, gustus', *mil'aqa*, *sofra*, *chwān*; *mutrib*, *āheng* ‚Harmonie', *dāire*, *chwān* (von *chwāndān* ‚singen').

ايتسه تقسيم نغم ولولهٔ دق صحانى ❀ نغمهٔ راحة الارواح كلور صوت اذان

„Sooft (wenn) das von den Trommeln der Schüsseln (iz. tešb.) ausgehende Geklirr *taqsīm*-artig zum Singen präludiert, erscheint die [Abend-]Ezān-Stimme wie eine *rāhat-ül-ervāh* (‚Ruhe der Seelen')-

auch eine durchgreifende Vervollständigung, da das bisher in ihnen festgelegte Material nur einen Bruchteil des Reichtums an Maqāmen, Rhythmen und sonstigen Elementen der persisch-türkischen Musik darstellt. Ältere Literatur wie R. G. KIESEWETTER, *Die Musik der Araber nach Originalquellen* etc., Leipzig 1842, oder F.-J. FÉTIS, *Histoire générale de la musique* Bd. II, Paris 1869 — weitere Literaturnachweise z. B. bei R. LACH, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie*, Leipzig 1913, p. 121 u. 124 — sind gegenüber den neuesten umfassenden Facharbeiten JULES ROUANET: *La musique arabe*, RAOUF YEKTA BEY: *La musique turque* und CL. HUART: *Musique persane*, insgesamt in der *Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire*, Première partie: *Histoire de la Musique*, Bd. V p. 2676 bis 3083, wohl als überholt anzusehen. Eine einfache, aber für unsere Zwecke gut verwertbare Zusammenstellung der gangbarsten musikalischen Termini gibt die Einleitung zur *Meǧmū'a-i kārhā ve naqšhā ve šarqijjāt* von Hāšim bej [Titel, Erscheinungsort und -jahr der Lithographie vermag ich leider nicht anzugeben, da mein Exemplar unvollständig ist und jedenfalls von der im Kataloge Harrassowitz Nr. 383 sub Z. 3271 angeführten *Scharqī medschmū'asy* verschieden]. Von den zahlreichen handschriftlichen Musik-Risāles (vgl. FR. BABINGER, *GOW* p. 287) ganz abgesehen, wären vielleicht auch Qasīden heranzuziehen, die speziell die Musik-Ystylāhāt zum Gegenstande ihrer Spielkünste haben. Ich nenne da die handschriftliche von Chātym (äußerst schwierig), von der ich eine Kopie besitze, ferner die von Sāmī (p. 91 ff. der Bulaqer Ausgabe), welch letztere ich mit Übersetzung und Kommentar später zugänglich zu machen gedenke. Vgl. auch Sūdīs Scholien zu den in meinem *Bāqī* p. 160 Anm. 1 zitierten Hāfiz-Stellen. Neuere türkische Literatur bei P. Wittek OLZ 32, Sp. 249.

Melodie". — Man beachte, daß mit Ausnahme der Verba und des Wortes *syhāf* alles übrige ein homogenes Musik-Tenāsub ist. *rāhat-ūl-ervāh* ist der Name eines Maqāms; *taqsīm*: eine taktfreie Instrumentalimprovisation im Ghazel oder auch selbständig.

Hingegen eignet sich das *būselik*-Maqām zum trauten tête-à-tête (Sābit, *Sulhijje* 17 r 19):

صلح ایدوب عاشق و معشوق اولشدرمشلر ❀ بوسلکدر چالنان مجلس الفتده مقام

„Man schloß Frieden und brachte den Liebenden und den Geliebten (die ja stets gegeneinander auf Kriegsfuß stehen) zueinander: das in der Freundschaftsversammlung gespielte *maqām* ist *būselik* (anspielend auf *būse* ‚Kuß', obwohl der Name eigentlich *bū-selīk* zu lauten hat)". — *maqām* (قام) antithetisch zu *meğlis* (جلس)!

19. „Auch dies ist einer der Segen dieser erhabenen Stadt (i. e. Stambul), daß sogar bei ihren Armen ein Tisch mannigfacher Speisen (*elvān*)[1] errichtet ist": niemand leidet da in den Ramazānnächten Hunger. — Scherzend schildert Sejjid Vehbī die allgemeine Wohlfahrt mit folgenden Worten (Hs. M. 120 r 5):

هرکسه نعمت فیض برکت شامل ایکن ❀ بولنور یینه هر اوده نیجه سفره قورندان

„Obwohl sich die Wohltat des überreichen Segens auf jedermann erstreckt, finden sich in jedem Hause doch (*jene*) a) vom Trockenen (i. e. von dem, was trocken ist) einige Tische, b) einige Schmarotzer" (*sofra qurudan*, wtl. ‚die den Tisch abtrocknen'). || Zum Ausdrucke *chwān-i elvān* führe ich aus Sejjid Vehbī's *Ramazānijjen* belegweise an (Hs. M 45 r 2 = Hs. R 28 r 7):

طبلهٔ نقل فطوره دوندی لاله تختهسی ❀ خوان الوان نعمتی فیض حق ارزان ایلدی

M, R: نعمت فیضی

„Das Tulpenbeet wurde zu einem *iftār*-Nachtisch (*tabla-i nuql*, wtl. ‚Platte mit Dessert'): Gottes Gnade hat die Wohltat einer reichbesetzten Tafel beschert." — *dönmek* → *tabla* s. oben p. 457 Anm. 1; *elvān* ‚Farben' → *lāle*. Anders (Hs. M 120 v 12):

واقعا سفرهٔ الوان نعم رحتدر ❀ کاسهدر لیك انك اوستنده هلال رمضان

„In der Tat ist [der Himmel] ein Tisch mannigfacher Wohltaten (*sofra-i elvān-ni'am*) Gottes, die Ramazānsichel aber ist ein Becher auf jenem (Tisch)", anspielend auf die *hilālī*-förmigen Trinkgefäße (vgl. Sünbül-zāde Vehbī q p. 88, 11: *ğām-i hilālī*).

---

1 Vgl. MENZEL *TB* III p. 5 Anm. 4.

20. a) „Mit dem Schlüssel des Zuckerwerkes (iz. tešb.) machen die Fasten einhaltenden (*aghzy mühürli*[1], eig. ‚deren Mund [durch Fasten] versiegelt ist') und auf (möglichst schnelle) Ergreifung der Nahrung schauenden (d. h. dafür sorgenden) Trunkenbolde die Küche des Fastens (iz. bej. oder tešb.) auf." — Dies ist die wörtliche Übersetzung. Daraus schließen zu wollen, daß die Trunkenbolde beim Fastenende zuerst etwa Zuckerwerk zu sich nehmen, ist indessen unzulässig. Den wahren Sinn zeigt vielmehr die übertragene Auffassung: b) „Mit dem Schlüssel des Glaubens (*'aqīde*) machen die .... auf Eroberung ihres Schicksals (*rūzī*) schauenden Gottestrunkenen (*rindān*) die Küche des Fastens (iz. tešb.) auf": sie brechen das Fasten nicht anders als unter Hersagung der Formel: اللهم صمت بك و بك آمنت و على نعمتك افطرت. Man beachte *rūze* — *rūzī*, *fath* (→ *miftāh*) eigentlich gleichbedeutend mit *ačmaq*, vgl. v. 38 und Sābit gh 55 v 1:

غم تكيه‌سنده باب توكلده بكلرز ❊ شايد در وصال آچيلوب فتح اوله فتوح

„Im Kloster des Kummers (iz. tešb.) warten wir am Tore der Gottergebenheit (iz. tešb.), es mache sich vielleicht die Tür des Liebesbundes mit Gott auf und errungen werde die göttliche Gnade (*fütūh* Zenker)": *ačylyb*, *feth*, *fütūh*; *bāb*, *der*.

21. „Die Kerzen der christlichen Kirchen werden, indem sie die Herrlichkeit des Islāms sehen, so weit nachgiebig (*mum*, in der Bedeutung ‚Kerze' → *šem'*!), daß sie den Moscheen Glauben ent-

---

1 Im Tārich zu Ehren Rāmī Mehemmed pašas, der im Ramazān 1114 h zur höchsten Reichswürde berufen ward, bedient sich Sābit sehr witzig desselben Ausdruckes, um die Pointe auf das großherrliche Siegel anzuwenden (122 r 4):

چكدى بر آغزى مهرلى كوزلى سينه‌سنه ❊ وارنجق حشمت ايله كيسهٔ مهر يكتا

„Er zog einen Schönen, dessen Mund versiegelt (mit Siegel versehen), an seine Brust, sobald der Beutel mit dem einzigartigen Petschaft majestätisch angelangt war". — Der erste Grund, weshalb das Reichssiegel *aghzy mühürli* genannt wird, ist ohne weiteres ersichtlich. Aber es gibt einen zweiten. Die Großveziere trugen bekanntlich das Reichssiegel an der Brust. Vergleicht nun Sābit dieses mit einem Schönen, so mußte der Schöne wohl *aghzy mühürli* sein, damit, wenn ihn der Großvezier „an seine Brust zieht", gleichsam das Fasten nicht verletzt werde. Zur Fastenpflicht gehört ja auch Enthaltung von allem Erotismus. Daß Sābit an dieses Moment in der Tat dachte, beweist auch die Erwähnung von *meh-i rūze* im unmittelbar vorausgehenden Verse.

gegenbringen und (zu dessen Bezeugung) den Finger heben." — Die aufrechte Gestalt der Kerzen[1] erinnert den Dichter an den leicht zu erhebenden Zeigefinger (*benān-i īmān*[2], *šehādet parmaghy*) beim Rezitieren der Glaubensbezeugung اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده ورسوله im Gebet oder daran, daß die Kandidaten des Islams einen Finger in die Höhe reckten[3]. Rāšid III fol. 103 r wird eine mitten unter jüdischer und christlicher Bevölkerung gelegene Moschee als همچو انگشت شهادت در کف ترسا غریب „seltsam fremd, wie der Finger des Glaubensbekenntnisses an der Hand des Christen[4]", bezeichnet. Vgl. auch انگشت اللّهخوان „digitus, quo invocatur Deus, i. e. digitus index" (Vullers). || In der Wurzel von *mesǵid* dürfte vielleicht eine gewisse Antithese zu *ref'* zu erblicken sein.

22. „Jedes Minaret wurde zu je einem mit goldenem Gürtel umgürteten Trabanten, damit sie den Großvezier [zum *terāvīh*-Gebete[5]] begleiten." — Die Galerien der Minarete werden in den Ramazānnächten ringsum mit leuchtenden Lämpchen umkränzt, daher der schöne Vergleich mit einem goldumgürteten Läufer. Der Vers bildet mittels hüsn-i ta'līl das gürīz-gjāh der Qasīde.

23) „nämlich: Mehemmed paša, Qibla der unter der Kuppel sitzenden Veziere, *qadr*-Nacht[6] der Großmut und Festtag des Morgens der Wohltätigkeit" (d. h. „Festtag, der durch den *sabāh-i ihsān* ‚Morgen der Wohltätigkeit' gekennzeichnet ist": „Festtag, an dessen Morgen Wohltätigkeit ausgeübt wird"). — Die beiden Metaphern des zweiten Halbverses vergleichen den Paša einmal mit der mächtigsten aller Ramazānnächte, sodann mit dem den Ramazān beschließenden kleinen Bajram (*'īd-i saghīr*), denn *'īd-i sabāh-i ihsān* ist nichts anderes als *'īd-i fitr* (vgl. v. 69), an dem man die

1 Auch im Türkischen sprichwörtlich: *oqdan oghru mumdan doghru* (M. Sa'īd p. 56, DAVIS p. 91).

2 HAMMER *GOD* IV p. 60 Anm. 2.

3 ibd. IV p. 123. 4 ibd. VII p. 280.

5 Dieses Detail, zu dem man D'OHSSON II p. 232 s. vergleichen wolle, ergänze ich aus dem kritischen Apparat. Ähnlich Kjāmī 17 r 6:

پیشگاهنده فروزان اولارق مشعل مهر ❀ صانکه شوکتله تراویحه گیدر شاه جهان

„Leuchtend geht die Fackel der Sonne (iz. tešb.) dem Šāh der Welt (i. e. dem Ramazānmonde) voran, als ob er sich mit Pomp zum *terāvīh*-Gebete begäbe".

6 Über *qadr geǵesi* z. B. MENZEL *TB* III p. 20 Anm.; GIBB V Indices p. 203 s. v. „Leylet-ul-Qadr" und p. 237 s. v. „Night of Power"; D'OHSSON II p. 375 s.

sadaqat-ul-fitr zu leisten hat, u. zw. in der Zeit ‚depuis l'aurore jusqu'à l'heure de l'oraison paschale'[1], noch bestimmter ‚depuis le lever du soleil, parvenu à la hauteur apparente d'une lance, jusqu'à son déclin, moment où commence l'heure canonique de midi'.[2] Verwandte, Freunde und Bekannte beschenken sich gegenseitig, während Untergebene erwarten, von Höherstehenden irgendwie bedacht zu werden[3]. Die obigen Vergleiche können des weiteren durch die Überlegung, daß die Engel, die doch auch *qubbe-nišīnān* sind, an der Qadrnacht sowie dem Bajrammorgen zur Erde herabsteigen, vertieft werden. *lejle* und *sabāh* antithetisch.

24. „Die Festzeit des Bajrams (*mevsim-i 'īd-i ekber*) ist [nichts mehr als] ein beliebiger Tag seines Zeitalters, die Qadr-Nacht des Ramazān [nichts mehr als] eine beliebige Nacht seiner Tage." — Ich verbinde *mevsim-i ekber-i 'īd*. Für *'īd-i ekber* = *'īd-i kebīr* oder *azhā* im Monat Zilhiğğe würde zwar einiges sprechen, so der Umstand, daß dies der größte Festtag ist, ähnlich wie die Qadr-Nacht die erhabenste aller Nächte, oder die Antithese zum kleinen Bajram des vorhergehenden Verses. Demgegenüber ist zu bedenken, daß der „große Bajram" aus dem Ramazānrahmen zu stark herausfallen würde. Übrigens scheint mir nichts im Wege zu stehen, evt. *'īd-i ekber* im Sinne von „erhabenes Fest" aufzufassen, ohne deshalb vom Begriffe des sog. kleinen oder Zucker-Bajrams abweichen zu müssen.

25. „Das Wasser seiner Ehrerbietung (iz. tešb.) ist das Leben der weisen *'ulemā* (also ein *āb-i hajāt*; beachte den Zusammenhang des Halbverses mit Qor'ān 21, 31!), die Pforte seiner Wohltätigkeit (*in'ām*, da parallel zu *ikrām*; sonst könnte ebensogut auch *en'ām* gelesen werden) der Zielpunkt (Tummelplatz) der würdenvollen Veziere." — Der teilweise gereimte Parallelismus ist deutlich.

---

1 D'OHSSON II p. 424. 2 ibd. p. 222.

3 Vgl. Sābit q 15 v 6:

خیاط لطفی بندۀ دیرینه چوق دکل * بر نولباس منصب ایدرسه سزای عید

a) „Es ist nicht zu viel verlangt, wenn der Schneider seiner (i. e. des Angepriesenen) Liebenswürdigkeit (iz. tešb.) für α) den altjährigen (*dīrīn*), β) seinen unaufhörlichen (*dīr*) Diener (i. e. Sābit) ein neues Kleid der Anstellung (iz. tešb.) als für den Bajramstag passend erachtet". — b) „Für den altjährigen Diener ist es nicht viel, wenn der Schneider . . . für ihn . . .", d. h. Sābit a) verlangt mehr, b) verdient mehr, beides Merkmale eines altjährigen Dienstnehmers!

26. „Die Welt ist von den Reizen des Schönen seiner Güte (iz. tešb.) bestrickt und das Weltall über den Grad seines Wissens und seiner Kenntnisse erstaunt." — Durch das Wortspiel *'ālem* (→ علم) — *'yrfān* ist die Lesart gesichert. Parallelismus.

27. „Seine Huld, sein Glück (*iqbāly* wtl. ‚der Umstand, daß man sich zu ihm kehrt'! = *teveǧǧüh*, → *qible*) und seine a) schöne Aufmerksamkeit, b) schöne Andächtigkeit (*hüsn-i teveǧǧüh*; *veǧh* → *rū-gerdān*) sind es, die das *mihrāb* sich von der *qible* abkehren machen." — Hūsn-i ta'līl, als ob das halbkreisförmige Mihrāb sich seinetwegen mit der konkaven Seite zu ihm und mit der konvexen, d. h. dem Rücken, zur Qibla richtete. Ähnlich bei Sābit gh 109 r 18:

سمت محرابه توجه ایدهلم باب کبی ❊ قبلهدن دونمیهلم وجههٔ محراب کبی

„Wenden wir uns wie die (Moscheen-)Tür derjenigen Seite, wo das *mihrāb* ist, zu; kehren wir uns nicht a) nach der Art und Weise, b) wie das Gesicht (*vüǧhe, viǧhe*) des *mihrāb* von der *qible* ab" (hier noch das Wortspiel *vüǧhe* — *teveǧǧüh*).

28. „In edler Freigebigkeit ist er wie Hātim [Tāī] unter den Menschen bekannt, in der Kunst des Bogenschießens wie Rustem durch die ganze Welt berühmt." — Parellelismus.

29. „Er hat es zu einer so a) hohen Stufe, b) großen Schußweite (*menzil*) gebracht, daß den berühmten Namen des seligen Tozqoparan der Staub der Vergessenheit überdeckte." — Zu beachten *toz* = *ghubār*; *qoparmaq* und *basdyrmaq* antithetisch. Über den berühmten Bogenschützen Toz-qoparan aus der Zeit Bajazid's II. vgl. *OLZ* 1928 Sp. 949 unten[1].

30. „Blickt er mit zornigem Auge (چشم خشم: ǧinās-i chattī!) auf die Koralle, so wird diese wie Bernstein gelbsüchtig;"[2]

31. „blickt er dagegen mit Wohlgefallen auf den Bernstein, so wallt diesem das Blut der Gesichtsfarbe auf und er, der Bernstein, nimmt die Farbe der Koralle an." — Zum Unterschiede von v. 48 ist hier اُنا nur aus rein äußeren Gründen an den Schluß des ersten

---

1 Ferner HAMMER's englische Evlijā-Übersetzung II p. 89; *GOR* IX p. 107 Nr. 604 und p. 109 Nr. 625.

2 Über *keh-rübā* als Heilmittel gegen *jar(a)qān* „Gelbsucht" (türkisch *sarylyq*: J. MÉSZÁROS *KSz* VII p. 156) vgl. G. JACOB, *Neue Beiträge zum Studium des kaspisch-baltischen Handels ZDMG* 43 p. 373.

Halbverses geraten. Ähnliche Bilder bei Sābit sehr häufig, z. B. aus der Qasīde auf Čorlulu 'Alī pašas Ğāmy' (40 r 1—3):

تعلق ایتسه چشم احتیاطی حفظ دریایه ❋ اولوردی هر حبابی سنکدن بر هاون یکتا
نگاه ایتسیدی اما هاون سنکینه حدتله ❋ ایدردی طرفة العین ایچره ناپیدا حباب آسا
طوقونسه پنچهٔ مرجانه چشم خشم خوفندن ❋ اوچاردی رنکی لون کهربانی ایلیوب پیدا

„Würde sich sein (i. e. des besagten Großveziers) umsichtiges Auge das Bewachen des Meeres angelegen sein lassen, so würde jede Luftblase an diesem zum einzigartigen Steinmörser (*hubāb* → *češm*). Hätte er aber einen Steinmörser heftig angeschaut, so hätte er ihn augenblicklich wie eine Luftblase zum Verschwinden gebracht (*hubāb* → *'ajn*). Würde sein zorniges Auge einen Korallenast berühren, so verginge aus Furcht vor ihm dessen (des Korallenastes) Farbe und machte die Bernsteinfarbe sichtbar." Oder q 23 r 10:

مبتلای یرقان اولشیدق بالله ❋ بو نشاط ایله بر آز یکزمزه قان کلیور

„Wir waren gelbsüchtig geworden, bei Gott! (*billāh*! kann sowohl zum ersten als auch zum zweiten Halbvers bezogen werden: sihr-i halāl), vor Freude darüber (d. h. über die Ankunft der besungenen Persönlichkeit) steigt uns jetzt ein wenig Blut ins Gesicht." || Aus *Edhem ü Hümā* 133 r 6:

خشیتندن صراردی چهرهٔ ماه ❋ هیبتندن قزاردی شام سیاه

„Aus Angst vor Ihm (Allāh) färbte sich das Antlitz des Mondes gelb, aus Furcht vor Ihm errötete der dunkle Abend" (Parallelismus, hüsn-i ta'līl des Mondscheines und der Abendröte). || Auf den Chalifen Omar (ibid. 141 v 16—17):

بر نظرده نگاه تهدیدی ❋ سیم سیاه روی ایتدی خورشیدی
ایتسه سکره عاطفتله نگاه ❋ حشره دك قالور ایدی روی سیاه

„Omars drohender Blick machte das Antlitz der Sonne in einem Nu (*bir nazarda* → *nigjāh*) vollständig schwarz. Hätte er sie nachher nicht wohlwollend angeschaut, so wäre sie bis zum jüngsten Tage beschämt (*rū[j]-sijāh*, wtl. ‚schwarzgesichtig') geblieben." || Gelegentlich ruft die Furcht auch das Violett hervor, ibd. 132 v 14:

سرفکنده بنفشهٔ کلشن ❋ چهره موصور کال خشیتدن

„Geneigten Hauptes ist im Rosengarten das Veilchen, das Gesicht

dunkelviolett gefärbt aus Riesenangst [vor Allāh]" (hüsn-i ta'līl). || q 30 r 11:

بر یوز آقلق ایتدی سردار جناب پادشاه ❊ موصمور اولدی روی چار اوراق نیلوفر کبی

„Eine Ehrentat vollbrachte der Heerführer Sr. Majestät des Großherrn, das Gesicht des Zaren nahm eine dunkelviolette Farbe an wie die Blumenblätter der Nymphaea lotus" (*jüz aqlyq* → *mos-mor*, → *ser-dār*, *rūj*; *jüz* ‚hundert' → *čār* ‚vier', *bir*).

32. „Der Schatz Chosrevs ist auf seiner Handfläche der Freigebigkeit eine bloße Handvoll kupferner Scheidemünzen, die Krone Ǧems ist in a) seinem Blicke der Macht, b) seiner Wertschätzung (*dīde-i qadr*) ein a) haubenförmiges Kaffeeschälchen, b) *finǧān*-Deckel (*külāh-i finǧān*)". — Der hochberühmte Schatz Chosrevs bestand aus acht Schätzen, deren Namen bei VULLERS s. v. *genǧ* aufgezählt sind.

33. „Von seinem Tische der Güte nimmt die Tasse des Verlustes Anteil, von seinem Teiche der Freigebigkeit wird der Krug des Bedürfnisses voll." — Parallelismus. Insgesamt iz. tešb.

34. „Seine Freundlichkeit gegenüber dem Dichter zeugt für seine Freigebigkeit (denn einem Dichter gegenüber freundlich sein, hieß damals ihn beschenken!); und lächelt er über eine gelungene Pointe (*lutf-i mazmūn*), so ist es ein Anzeichen dafür, daß er (den Verfasser der diese Pointen enthaltenden Lobesqasīde oder irgend einer anderen Dichtung) beschenken wird." — Wohin Sābit hier und in weiteren Versen zielt, liegt klar zutage, noch deutlicher in vv. 61—66. Parallelismus.

35. „Schmücken wir nun den Markt (der Beredsamkeit) mit schönem Stoffe der Worte (iz. tešb.), denn nie wird sich eine derart günstige Zeit zum a) Verkaufen der Worte, b) Prahlen (*söz satmagha*) treffen (*ele girmez*):" — Vgl. den Spruch (Remel): *her zemān dest-i dile dāmen-i fursat girmez* „nicht jederzeit kann die Hand des Herzens den Saum der Gelegenheit ergreifen" (GOR VII p. 90 Anm. b).

36. „Der Padišāh ist ausgezeichnet, a) herzensgut, b) weise, c) andächtig (*ehl-i dil*) und verständnisvoll für die versteckten Andeutungen (der Dichter), die Veziere vorzüglich, talentvoll und erfahren in der Kenntnis seltener Dinge" (*nādire-dān*, insbesondere

solcher, die ein *nādire-gū*[1] sagt). In beiden Vershälften denkt Sābit natürlich an ganz bestimmte ‚Andeutungen' und ‚seltene Dinge': Ebendarin bestand ja die Kunst, die Bitte um materielle Unterstützung (*ǧāize*) in unauffälliger, origineller Weise immer wieder in den Vordergrund zu schieben. Übrigens war das Geld unserem Dichter eine wirkliche *nādire*! Parallelismus.

37. „Zu welcher Zeit denn sonst sollte einen größeren Verdienst an der Ware des Wortes (iz. tešb.) derjenige gewinnen, welcher, jedoch vorlügend, behauptet, er habe in dieser besten Konjunktur Schaden erlitten?!" — Dem *chajr* in Verbindung mit *gjörse* liegt die beim Kaufakte angewendete Höflichkeitsformel des Käufers *chajryny gjör* ‚mögest du, Verkäufer, Nutzen, Gewinn daran haben!' zugrunde, worauf der Verkäufer *güle güle* entgegnet, oder umgekehrt.

38. „Wer im so lebhaften Handel keinen glückbringenden Erstverkauf (*istiftāh*, vulgär *syftah*) macht, wann sollte er denn sonst am Markte der Gedanken (iz. tešb.) seinen Laden aufmachen?" — Ähnlich wie oben v. 20 ist hier *ačmaq* im Zusammenhang mit *istiftāh*. Man beachte die gegenseitige kreuzförmige Gliederung des gegenwärtigen und vorhergehenden Verses.

39. „Von neuem hat sich das Auge des Glückes der Geistreichen (*erbāb-i dil*) aufgemacht (vgl. dazu *bacht-bīdār*, ‚glücklich' und *bacht-chufte* ‚unglücklich'; Hāfiz-Br. gh 2, 7) und [ihr] Auge wie einen leuchtenden Stern glänzend gemacht." — *bacht* und *kevkeb* zusammengehörig!

40. „Oh du Käufer jeglicher a) Tugend, b) Kunst (*hüner*), (indem du die *hüner-verān* willfährig an dich bindest, vgl. unten v. 49)! a) menschenernährende Brust du, b) menschenfreundlicher Vezier du! (*sadr-i ehālī-perver*; Innenreim!); du stellst Entschädigungstage für die voraufgegangene Verlustzeit vor!"

41. „Fastend habe ich dich behufs [jenseitiger] Entlohnung gepriesen, und es a) trieb mich dazu an, b) erleuchtete mich dabei (*ševqlendirdi*) das in meinem Innern lohende Licht des Glaubens." — Zu *nūr-i īmān* vergleiche man Sābit's *Ramazān-Na't* 6 r 14:

مشرّف ایتدی قدومیله شهری نور الدین * کیم ایلمز یا مبارك رکابنی تقبیل

„Durch seine Ankunft beehrte die Stadt (*šehr* → = ‚Monat'!) a) das Licht des Glaubens, b) Nūr-ed-dīn (Nominativ; α der

1 Zu näherem Verständnis möge *OLZ* 1928 p. 945 dienen.

aus der Geschichte der Kreuzzüge ruhmvollst bekannte Herrscher von Syrien, β) offizieller Titel des jeweiligen zweiten Anwärters auf das Krimer Chanat: *nūr-ed-dīn*, hier bildlich der Fastenmonat, im unmittelbar voraufgehenden Matla' als *sultān-i savm* dargestellt); wer wird denn nicht seinen gesegneten Steigbügel (i. e. den Neumond) küssen?!" || Natürlich bedeutet *eǧr* auch materielle Entlohnung seitens des Großveziers. Eben dies soll aber der religiöse Anstrich verdecken: Mehemmed paša zu loben sei eine für das Jenseits verdienstvolle Tat, zumal es im Zustand des Fastens vollführt wird! Welch herrliches Lob muß es denn sein! Welche Entlohnung erwartet da den Lobenden! Beachte: *nūr* = *ševq(lendirmek)*. || Gerade umgekehrt Sejjid Vehbī (Hs. M 82 r 14 = Hs. R 60 r 2 v. u.):

هذیاندر بیلورم عفوبکه معذورم لیك ✿ قتی پك اورسلدی بنده‌کی حمّای صیام

„Ich weiß, daß (meine *qasīde*) ein Unsinn ist; indessen bin ich zu entschuldigen, auf daß du mir verzeihest: Überaus hat mich (wtl. deinen Diener) das vom Fasten herrührende Fieber entkräftet".

42. „Du zeigst Andächtigkeit und Gottesfurcht, du besitzest allerhand feine Sitten und edle Grundsätze." — Durch viermalige Wiederholung erscheint *sende* kräftigst hervorgehoben.

43. „Der Brokat des Veziertums paßt (nicht nur für deinen Körper, sondern) für jede deiner Haarspitzen (*ser-i mū*, met. ‚minimum, hilum' Vullers), wie es jedem deiner Finger geziemt, je einen Siegelring der Großvezierschaft zu tragen." — Parallelismus.

44. „Auf den altehrwürdigen Posten des Großvezirats zog Ahmed-Chan den Inhaber des richtigen Fells; ist dieser (Ahmed-Chan) denn nicht der Pol der Pole der Heiligkeit," welcher als solcher alles wissen muß, folglich auch den Geeignetsten zu dieser Stelle untrüglich auszuwählen versteht? Das Großvezirat wird hier als ein Šejchposten dargestellt.

45. „Wer mag dem erhabenen Platz in der Ratsversammlung (d. h. dem Großvezirat) jenes prächtige Ansehen verliehen haben? Schau die ehrenwerten Vorgänger, schau die [gegenwärtigen] Großen des Dīvāns!': weder früher noch jetzt vermochte es jemand. Ähnlich in der Qasīde auf 'Alī Husejn paša (18 v 6):

بویله بر خدمتی مخدومنه کیم ایتشدر ✿ اشته خدّام انلم اشته مخادیم کرام

„Wer mag seinem Herrn (*machdūmuna*) einen derartigen Dienst

erwiesen haben? Hier die Diener der Menschen (*chuddām-i enām*, sc. die Großen des Reiches), hier die ehrenwerten Bedienten (*machādīm-i kirām*, sc. die Großherren)!".

46. „Nehmen wir an, daß sie beide (d. h. die Vorgänger nebst den Zeitgenossen einerseits und Mehemmed paša andrerseits) Teile éines Kleides sind: jedoch nie kann der Schoß als Saum (iz. tešb.) an den Kragen als den oberen Teil (iz. tešb.) reichen." — *dāmān* und *girībān*, wohl auch *tyrāz* und *sadr* antithetisch.

47. „Nehmen wir an, daß sie beide an ein und demselben Geschäfte beteiligt sind: ist es aber einerlei, ob ein Messer oder ein scharfes Schwert schneidet?" — In *kjārda* steckt sicherlich eine Anspielung auf *kjārd* ‚Dolch' → *sikkīn*, *tīgh*.

48. „Politur als solche gibt es wohl in beiden: kann aber[1] der Spiegel einer (wiewohl geglätteten) Eisenfläche Platz machen?" — *safha* → *mejdān*. || Vgl. W. BACHER, *Sa'dī's Aphorismen und Sinngedichte*, Straßburg 1879, p. 126:

هیچ صیقل نکو نداند کرد ✻ آهنیرا که بدگهر باشد

„Kein Glätter vermag das Eisen zu veredeln, das ja von der Natur aus schlecht ist."

49. „Daß du wirklich Käufer von a) Kostbarkeiten, b) Patchouli-Parfüm (*tefārīq*) der Vollkommenheit (iz. tešb.) bist, genügt folgendes jedem wissenden Kenner als restloser Beweis:"

50. „Der Konsul (*šeh-bender*) des Königreiches des Wissens (= der gelehrten Dichtkunst: Nābī) lud den frischen Haleber Stoff des Sinnes (iz. tešb.) auf und kam nach Stambul." — Denn als Baltağy Mehemmed paša von der Statthalterschaft von Haleb zum zweiten Male zur höchsten Würde des Reiches berufen worden war (anfangs August 1710), nahm er den damals schon hochbetagten Dichter Nābī, der sich seit 1685 eben in Haleb aufhielt und mit jenem in ungemein herzlichen Beziehungen stand, mit sich nach Konstantinopel, um ihn sofort mit einem hohen Amte zu betrauen[2]. Nābī führte die quasi-philosophierende Manier des per-

---

1 Über den enklitischen Charakter von *ammā*, das in diesem Falle am Ende des in Kontradiktion genommenen Satzes zu stehen hat, vgl. DENY p. 679 s. § 981.

2 Vgl. HAMMER *GOD* IV p. 50, GIBB III p. 326, Sālim p. 629; MENZEL *TB* X p. 37 s. Anm. 1, 'Alī Emīrī efendi *OTEM* p. 727 Anm. 1. Nābī begrüßt die Ernennung seines erhabenen Gönners mit zwei Qasiden, s. *Dīvān* p. 52 ss. des Qasidenteiles und p. 26 ss. der Mesnevīs (jedoch kein Mesnevī!).

sischen Dichters Sáib in die türkische Poesie ein[1]; daher *tāze*, v. 51 *nev* und in folgendem Belege *nev-pejdā*! Der Vergleich *tāze qumāš-i Haleb-i ma'nā* ist nicht zufällig: War ja die Stadt durch ihren Stoffhandel hochberühmt[2]. Deswegen Sābit gh 90 v 19 s.:

اوچور ثابت تمنا منزلن زردوز عرفانه ٭ بر اورنك ايسته نو پيدا قماش پاك نابيدن

„Laß den Überbringer des guten Wunsches zum Goldsticker des (poetischen) Wissens (sc. Nābī) fliegen[3] [und] verlange ein Muster vom neuerschienenen reinen Stoffe Nābī's." Vgl. auch GIBB IV p. 17 Anm. 3; hier sowie im Verse (*Edhem ü Hümā* 135 v 19):

ذاتی كيم خوش قماش معنادر ٭ خاتمی اكسه سنده تمغادر

„das Siegel (sc. Muttermal) auf dem Nacken seiner (i. e. des Propheten) Person, die ein lieblicher Stoff des (mystischen) Sinnes (iz. tešb.) ist, ist der Echtheitsstempel (dieses Stoffes)' ergänzt *tamghā* das Bild: Erst auf Grund dieses Kriteriums vergewissert man sich über die Echtheit des Erzeugnisses[4]. || Korrelat sind auch die Begriffe *qumāš* und *šeh-bender*; vgl. Sünbülzāde Vehbī q 91, 6:

لطفك اولمازسه خريدار قماش نظمم ٭ كورينور بندر معناده بنچون خسران

„Kauft deine Güte den Stoff meiner Dichtung (iz. tešb.) nicht, so erscheint dies als ein Verlust für mich auf dem Handelsplatze der Gedanken (iz. tešb.)": *qumāš* → *bender*.

51. „er, der Erfinder eines neuen Stiles und einer neuen Schreibweise, der das Haar der Feder (iz. tešb.) seltener Einfälle (*nādire*;

---

1 s. GIBB III p. 328.

2 Vgl. JACOB *TB* V p. 77 s. Anm. 3 und HAMMER *GOD* IV p. 58.

3 Vgl. Sābit gh 103 r 2—4:

بر كبوتر اقباله بند ايدوب ثابت ٭ اوچور نظيره‌كى سمت جناب استاده
فريد عصركه يوقدر فلكده ثانيسى ٭ دكل مدينهٔ مينو هواى شهباده

„Binde, Sābit, deine Nazīre an die Flügel der Taube des Glückes (iz. tešb.) und laß sie zum hochverehrten Meister fliegen! Er ist der Vortrefflichste des Zeitalters, der nicht nur in der paradiesluftigen Stadt Haleb (*medīne-i šehbā*; vgl. HAMMER *GOD* IV p. 58 Z. 10 v. u. und *GOR* III p. 153 Anm. k), sondern in der Welt überhaupt niemand seinesgleichen hat" (*felek* → *mīnū*.) Sābit's Ghazel ist eine Nazīre zu demjenigen Nābī's *reg-i kebūd*-*nümā* auf p. 203 der *Ghazelijjāt* Ausg. Stambul 1292 h.

4 Vgl. HAMMER, *Staatsverf.* I p. 237.

iz. bej.) spaltet und Meister der Welt ist". *mū-šikjāf-i qalem-i nādire* läßt auch folgende Interpretation zu: „der Haarspalter, der subtile Denker, der über eine Feder feinster Gedanken verfügt". Wie weit jene Haarspalterei in der Fiktion Sābit's gehen mag, lehrt der Vers q 9 v 4:

ایدردی ایسته بر موی فکر باریکی ＊ هزار نیمه وهر نیمه‌سن ینه تنصیف

„Wollte er, so könnte er ein Haar des subtilen Gedankens in tausend Teile (wtl. ‚Hälften'; *hezār nīme*, evt. Kompos.!) spalten und jeden Teil davon wieder halbieren".

52. „Wie das Fasten (im Ramazān!) ist es ebenso Pflicht, ihn zu ehren und zu befolgen, denn es kam in ihm a) ein Gast von großem Werte und gesegneter Persönlichkeit (*zāt*); b) ein Zātī[1] von hohem Werte als gesegneter Gast."

53. „Wolle dem Meister den strikten Befehl zur Kontrollierung der Diebe erteilen, damit sie von den Gedichten der Freunde Abstand nehmen". — Die Redensart *el kesmek* (→ *qat'ī*!) spielt auf die bekannte Qor'ānvorschrift (5, 42), den Dieben die Hände abzuhauen, an; vgl. *Edhem ü Hümā* 141 r 4:

دزد طراره دره‌ی باصدی ＊ خلقدن سارقك ال كسدی

„(Der Chalife Omar) peitschte (*dirreji basdy*) den Beutelschneider durch [und] hieb dem Diebe die Hand ab (vielleicht nur übertragen und als Ergänzung zum ersten Halbvers zu verstehen: ‚[und] verhinderte [auf diese Weise] den Dieb' ?), damit er an die Menschen nicht mehr heran kann (wtl. weg von den Menschen)."[2]

54. „Er wird (kann) Dichterlinge von wirklichen Dichtern ausscheiden, sodann (*ghajri*) wird das Basilienkraut(gewürz) von

---

1 Über diesen namhaften Dichter des frühsulejmānischen Zeitalters vgl. GIBB III p. 47 ss.

2 Vgl. auch meinen *Bāqī* p. 41 ad XXVIII und Fußnoten 3 und 5. Ahmed Ǧevdet (*Belāghet-i 'osmānijje* p. 178) möchte hinwieder über die literarischen Diebe folgende Strafe verhängen:

سرقت شعر ایدنه قطع زبان لازمدر ＊ بویله‌در شرع بلاغتده فتاوای سخن

„Demjenigen, der einen literarischen Diebstahl verübt, sollte die Zunge herausgeschnitten werden: so lauten im kanonischen Rechte der Rhetorik (iz. tešb.) die Vota der Worte (iz. tešb.!)". Über den poetischen Diebstahl als Kunststück vgl. RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik* usw. p. 188 ss. und 363 ss.

Brennesselhaaren getrennt." — Über den Mangel an wirklichen Dichtern führt auch folgender Vers eines unbekannten Dichters Klage:

ارباب تشاعر چوغالوب شاعر آزالدی ❀ یوق اویله دکل شاعرك آنجق آدی قالدی

„Die Dichterlinge nahmen zu, während der Dichter wenig geworden sind. Nein, dem ist nicht so! Vom Dichter ist uns lediglich der Name übrig geblieben![1]"

55. „Unter jedem Pflastersteine gibt es jetzt je einen Dichter, dessen Kleidersaum mit Kot vom Mund des Unsinnes befleckt ist." — *dāmen-ālūde* wird hier — darin besteht die *nükte*! — von der gewöhnlichen metaphorischen Bedeutung ‚von nicht makelloser Ehre, unehrlich, etc.' (s. VULLERS s. v. *ter-dāmen*) in die ursprüngliche wörtliche zurück übertragen. Der erste Halbvers als Tazmīn in Sünbül-zāde Vehbīs *qaside-i kelāmijje* (q 117, 8):

قالدرم طاشلری التنده بر شاعر وار ❀ دیو طاش اورمیشدی ثابت دانای سخن

„Mit den Worten . . . hatte der Wortkünstler Sābit Kritik geübt" (*taš vurmuš-idi*[2] → *qaldyrym tašlary*).

56. „Gewogen werden kann der schwerfällige Dichter von genau gemessener (wtl. ‚abgewogener') Sprache (*sengīde-bejān* → *tartylyr*), wenn er einen Lastträger von Odun-Iskelesi[3] findet, gegen ein [derartiges] leichthirniges Individuum": — das überladene

1 Mu'allym Nāğī, *Ystylākāt-i edebijje* p. 212.

2 'Alī Emīrī efendi, dessen *OTEM* p. 722 Anm. 2 ich den Nachweis dieses tazmin verdanke, liest fälschlich *olmuš-idi*. Gewöhnlich lautet die Phrase *taš atmaq*. Das hier vorliegende *taš vurmaq* finde ich in den Wörterbüchern nirgends verzeichnet, wohl aber *na're, lāf vurmaq* = *na're, lāf atmaq* (KÉLÉKIAN). Es scheint, daß Sünbül-zāde Vehbī dabei einen Nebengedanken verfolgte: Sābit schlug, beklopfte jene Pflastersteine, damit die versteckten, lichtscheuen Dichterlinge aufgedeckt werden. Dafür würde auch der unmittelbar darauffolgende Vers sprechen:

شمدی کورسیدی نه‌لر چیقدی او منفذلردن ❀ قالدرملرده کزر بر سوری پویای سخن

„Hätte er (sc. Sābit) doch gesehen, was denn alles jetzt aus jenen Löchern herausgekrochen ist! Auf den gepflasterten Straßen spaziert eine Heerde Wortjäger" ganz unverhohlen, während sie sich früher wenigstens „unter den Pflastersteinen" versteckt hielten.

3 „eigentlich ‚Holzanlagetreppe' im Goldenen Horn auf dem Stambuler Ufer in nächster Nähe der ‚Neuen Brücke'" (MENZEL *TB* III p. 7 Anm. 4).

Geschwätz und der zartere Körperbau einerseits gleichen sich mit dem leeren Gehirn und der Vierschrötigkeit andrerseits vollkommen aus.

57. „An eine Stelle kommend, wo sich mit Unsinn charlatanieren läßt, schwingt ein jeder von ihnen in der Hand des Prahlens (iz. tešb.) eine Keule von je 500 Batman."

58. „Werden am jüngsten Tage die a) schweren b) abgeschmackten (*saqīl*) Dīvāne ihrer Worte gewogen, a) welche Leiden, b) welch' eigentümliche Dinge (*neler*, mit Nachdruck ausgesprochen) wird wohl die Wage ertragen müssen[1]!" — Zu *mīzān* (→ *saqīl*[2], *čekmek* „abwägen") beim letzten Gericht vgl. Q 101, 6—7.

59. „Aber auch das ist eine deiner Wohltaten gegenüber den wirklichen Meistern des Wortes, daß die Melodielosen (i. e. Dichterlinge: *bī-nevālar*, auch ‚die Armen') bald sinkend, bald sich erhebend[3] zu deinen Füßen fallen dürfen;"

60. „und auch das ist eine deiner reichlichen Wohltaten gegenüber den Weisen, daß der Unweise in das Gebiet der Kenntnis pfuschen (*ölčümlenmek*) darf." — Um so mehr müssen sodann in beiden Fällen die wirklichen Dichter und Gelehrten hervorleuchten.

61. „‚Ein Wort bleibt noch übrig' wollen wir sagen wie der wortreiche Prediger auf der Kanzel und nachher (für das Wohl Mehemmed paša's) ohne Ende (*bī-pājān* → *sonra*) beten." — Auf die sich typisch ungebührlich hinschleppenden Predigten münzt Sābit z. B. folgenden Vers (gh 60 v 5):

بو طول وعظه دوریمی دماغ اوزاتمه‌لر ❀ حکایه جره چقر یپسلغ اوزاتمه‌لر

„Kann das Gehirn diese Länge der Predigt ertragen? Möchte

---

1 Nahīfī sagt (GIBB VI p. 265, 16): *dest-i ǧevrinden neler čekdim šikjājet olmasun* „was alles habe ich von deiner grausamen Hand auf mich nehmen müssen, darüber mag nicht geklagt werden!"

2 Ein antithetisch ausgearbeitetes *saqīl*-Tenāsüb bietet Sābit q 9 v 15:

اگر آغرلمسه همت گرانمایه‌لك ❀ قیلوردی خصم ثقیل سبکخرد تخفیف

„Würde mich nicht deine kostbare Fürsorge ehren, so möchte mich der lästige alberne Feind geringschätzen": *aghyrlamasa, girānmāje, saqīl* gegen *sebük-chired, tachfīf.*

3 *üftān (ü) chīzān* „falling and rising, as a wounded fugitive may do" nach REDHOUSE; vgl. insbesondere v. ROSENZWEIG, Joseph und Suleīcha (Wien 1824) p. 53, Z. 2: فتان خیزان بسوی آن شتابم „über Hals und Kopf eile ich jenem (Wasser) zu". VULLERS dagegen „met. tarde, lente incedens".

man (i. e. der Prediger) sie doch nicht derart ausdehnen! Die Erzählung a) nimmt durch sich selbst (*bī-mesāgh*, wtl. ‚ohne Erlaubnis') an Breite zu (vgl. الكلام يجر الكلام. — Sūdī, *Gul.-Komm.* p. 2 Z. 9, p. 47 Z. 21; جر الكلام Wbb.), b) läuft von selbst auf Schnorrerei hinaus (*ǧerre čyqar*), man möge sie also nicht noch breittreten!" — Vielleicht wäre auch nicht unmöglich, *bī-mesāgh* mit *uzatmasalar* zu verbinden?: ‚ohne Erlaubnis möge man sie (sc. jene Erzählung) nicht derart in die Länge ziehen!" — Vgl. auch den Beleg ad v. 62. || *du'ā*: vv. 67—69!

62. „Das Roß der Gier (iz. tešb.) wollen wir in den Stall der Genügsamkeit (iz. tešb.) führen, sonst, wenn wir die Zügel lockerten, entflieht es in die Gegend der Bettelei (iz. tešb.)." — *ǧerr*, eig. ‚ziehen' (→ *čekmek*), bedeutet das Hinausziehen ärmerer, dienstfreier Geistlicher bzw. Theologiekandidaten, in die Provinz, um solchen Dörfern, die der Seelsorge entbehren, namentlich im Ramazānmonat den Koran vorzulesen, Predigten zu halten u. dgl., natürlich gegen Entlohnung[1]; vgl. Sābit q 18 v 19:

کرسی ناطقه‌ده نقل مناقب ایدرك ❀ واعظ شهر کبی جره چیقر سوق کلام

Ms. Rsch. چکر st. چیقر.

„Auf der Kanzel der Beredsamkeit (iz. tešb.) die rühmlichen Eigenschaften [des Gepriesenen] vorbringend a) geht der Redefluß (*sevq-i kelām*) in die Breite, b) geht . . . auf Bettelei, c) läuft auf Bettelei hinaus (*ǧerre čyqar*; vgl. den Beleg ad v. 61) wie der Stadtprediger." — *ǧerr* ‚ziehen' antithetisch zu *sevq* ‚treiben'; *vā'yz*, *kürsī*, *naql-i menāqıb* ‚Erzählen von Heiligenlegenden'[2]. || Das Zitat ist aber auch in einer anderen Hinsicht für uns von Interesse: Es leitet in der 'Alī Hüsejn paša gewidmeten *Sulhijje-Qasīde* einen Vers ein, den einige Hss. (so diejenige, die Mehmed Tevfīq vorlag, oder die in meinem Besitz befindliche in margine) in die

1 Ein wenig abweichend Menzel *TB* III p. 8 Anm. 3; J. Chloros, Lex. s. v.: *ǧerre gitmek* μεταβαίνω εἰς περιοδείαν. [λέγεται ἐπὶ τῶν ἱεροσπουδαστῶν, οἵτινες κατὰ τοὺς μῆνας Ρεδζέπ, Σαμβὰν καὶ Ραμαζὰν περιερχόμενοι τὰς πόλεις καὶ τὰ χωρία, συλλέγουσι τρόφιμα καὶ χρήματα].

2 Dies muß zu jener Zeit stark in Flor gewesen sein, wenn man bedenkt, daß es sogar eine Verordnung gab, die unter anderem den Predigern auferlegte, keine Märchen auf den Kanzeln zu erzählen (GOR VII p. 46).

Ramazānijje nach v. 62 oder v. 67 interpolieren[1], indem sie bloß das Reimwort *in'ām* in *iḥsān* umwandeln:

جرى سومم قيه‌مزده قالـه نا مستعمل ❀ سوديكم قافيـه‌در لفظ شريف احسان

„Ich liebe a) langes Herumreden, b) Schnorrerei (*ǧerr*) nicht, andrerseits aber kann ich's mir nicht versagen, das Wort unverwendet zu lassen, denn der Reim, den ich liebe, ist das edle Wort: Wohltat," — das verschwinden müßte, wollte ich nicht betteln, da *in'ām* (rsp. *iḥsān*) Ergebnis von *ǧerr* ist. *qāfijje* ‚das zu Ende Kommende', nämlich Geschenke!

63. „Und sollte es (sc. *esp-i ḥyrṣ*) auch a) die Fußfesseln brechen, b) sich über alle Schranken hinwegsetzen (*kjösteji qyrsa-da*), so ist es dennoch zu entschuldigen, und zwar in folgendem Sinne: kann das Tier in abgenutzten Fußfesseln des (unfruchtbaren) Vertrauens (in die Zukunft) dauernd aushalten?" — Der Ausdruck *gjösteji qyrmaq*[2] kommt bei Sābit häufig vor:

قيروب كوستكى رخش صبر و قرار ❀ فرار ايتدى اعداى إبركشته‌كار

„Das Ross der Geduld und des Standhaltens (iz. tešb.) a) brach die Ketten, b) wurde rasend: die in Verwirrung gebrachten Feinde ergriffen die Flucht" — قرار ،فرار: eine Art ǧinās-i chaṭṭī (*Zafer-nāme*, ed. Konstantinopel 1311, p. 51).

قودى ميـدانـه كلـه‌يى ششپر ❀ كوستكى قيردى جنكده خنجر

„Der Streitkolben legte den Kopf (*kelleji qodu* = t. *baš qomaq* ‚sich opfern') auf den Kampfplatz, das Dolchmesser a) zerriß im Kampfe die Panzermaschen (eig. Ketten), b) haute los" (*Edhem ü Hümā* 147 r 3).

64. „a) Vom Alter, b) infolge des Alters (*qoǧalyqdan*) wurde

---

1 Daß das Verhältnis nicht etwa ein umgekehrtes ist, wird auch dadurch erwiesen, daß Sejjid Vehbī, der in einer seiner Ramazānijje-Qaṣīden den fraglichen Vers zitiert, demselben folgende Erklärung voraufgehen läßt (Ms. MENZEL 82 r 10 = RYPKA 60 r 16):

ثابتك نسخهٔ ديوانن آچوب فال ايتدم ❀ كلدى صلحيه‌ده بو بيت نزاكت فرجام

„Ich schlug eine Kopie von Sābit's Divān auf, um eine Schicksalsprognose anzustellen: es kam folgender feine Vers aus der *Sulḥijje* zum Vorschein."

2 *kjösteji qoparaǧaq* unter den Sprichwörtern bei Aḥmed Vefīq und Tekke-zāde M. Sa'īd. In den Wörterbüchern ist die Phrase nicht verzeichnet, wohl aber *zinǧīri qoparmaq* „devenir tout à fait fou, enrager" (KÉLÉKIAN).

des Armen a) Futter- (eig. Gersten-)Trog aufgegessen, b) Gerstengeld aufgezehrt (*silinüb*[1] *arpalyghy*), so daß im Stalle der Enthaltsamkeit (iz. tešb.) weder Gerste noch Stroh übriggeblieben sind." — In ähnlichen Ausdrücken beklagt sich Sābit im J. 1107 beim Šejch-ül-islām Fejzullāh über seine Notlage (*Edhem ü Hümā* 148 r 14—15)[2]:

یوغیکن خانەدە خر واستر ❊ رخش اندیشە آرپەلق استر

منعدمدر بلندی آرپەلغی ❊ اسب طبعك سلندی آرپەلغی

„Obwohl es in [Sābit's] Hause weder einen Esel noch ein Maultier gibt, verlangt doch das Roß des Nachsinnens (iz. tešb.) a) einen Gerstentrog, b) eine Nebenpfründe (*arpalyq*). Seine (i. e. Sābits bisherige) Nebenpfründe ist, wie in Erfahrung gebracht worden ist, zerstört: Der Futtertrog des Pferdes [seines] Gemüts (iz. tešb.) erscheint blankgeputzt".

65. (Der tāğ-Vers:) „Es sind jetzt, Sābit, die gesegneten Ramazāntage, klage und seufze also nicht wie ein hungriger Kläger." — *Ramazān* → *aǧ*!

66. „Nach dem Fasten der Armut (iz. tešb.) folgt das Bajramfest des Reichtums (iz. tešb.); ist da nicht die Möglichkeit für das pflichtgemäße Almosen (*fytra*) des Wohlwollens (seitens Mehemmed Pašas; iz. tešb.) vorhanden?" — Zur *sadaqa-i fitr* ist jeder Muslim durch das kanonische Gesetz verpflichtet. Sie muß am 1. ševvāl (*'id-i fitr*) geleistet werden[3]. Zum ersten Halbverse vergleiche man v. 15 r 17—18 aus Sābit's *Īdijje* zu Ehren des rumelischen Heeresrichters Mehemmed efendi:

عید سرورە رغبت ایدن صوم غم طوتر ❊ ثابت همیشە روزە اولور پیشوای عید

„Wer den Festtag der Freude (iz. tešb.) herbeiwünscht, hat [zuvor] das Fasten des Kummers (iz. tešb.) zu halten; immer geht die

1 Voller *silüb süpürmek*, vgl. Sābit gh 80 v 11—12:

ثابت کهن حصیر فراق اوزرە قالدی دل ❊ سیلدی سپوردی خانۀ امیدی سیل عشق

„Das Herz blieb nunmehr, Sābit, auf der alten (abgewetzten, ungenügenden) Matte der Trennung (iz. tešb.) liegen; derart hat der Wildstrom der Liebe (iz. tešb.) das Haus der Hoffnung (iz. tešb.) gesäubert". — *sildi*, *sil*; *süpürdü*, *hasīr süpürgesi* „Besen".

2 Vgl. meinen *Sābit* p. 73.

3 Vgl. D'Ohsson II p. 423 ss.

Fastenzeit dem Bajram voraus[1].' || Nun folgt das du'ā, rsp. edā-uš-šart fi-d-du'ā:

67. „So wie jedes Jahr der Fastenmonat mit Prunk kommt und jedes Eck der Welt a) zum Lampenfeste b) zu einem Čyrāghān [-baghčesi] (*čyrāghān*)[2] des Paradieses macht," (*sene* → *šehr*!).

68. „mögen stets die Tage des gnädigen Großveziers lauter Bajrams und seine Nächte lauter Qadr-Nächte von Ramazān sein!" Denselben ramazānmäßigen Wunsch bringt auch Nedīm im letzten Vers seiner *Ramazānijje* vor (ed. cit. p. 38, 3):

گیجه گوندوز گچه آسایش ایله اوقاتك * هر شبك قدر سنك هر گونك اولسون بیرام

„Nacht und Tag mögen deine Zeiten in Ruhe dahinfließen (*geče-geče*!); jede deiner Nächte sei je eine Qadr-Nacht und jeder deiner Tage je ein Bajram!" (leff ü nešr: *geče gündüz* ~ *her šebin, her günün*).

Ebenso Vāsyf-i Enderūnī (ed. Bul. p. 26, 8—9 = ed. Stambul p. 239, 7—8):

بخت واقبال ایله تختنده مقیم اولدقچه * هر شبی لیلهٔ قدر اوله نهاری بیرام

„Solange er in Glück und Wohlergehen thronen wird, möge jede seiner Nächte eine Qadr-Nacht und jeder seiner Tage ein Bajram sein!" (leff ü nešr).

69. „Er möge an jedem kleinen und großen Bajram (*fytr*, *azhā* elliptisch, da vor beiden je ein *'īd* ausgelassen) sich wohlfühlen und seine Feinde, falls er überhaupt solche hat, mögen a) seinem mutigen Kopfe, b) ihm, dem Helden (*qoč bašyna*) zum Opfer fallen!," wie man ja am *'īd-i azhā*, dem sog. *qurbān bajramy*, Schafe (→ *qoč* „Widder'!) opfert. Ähnlich im *Zafer-nāme* p. 42:

دیدی قوچ یگتلر که آنادن طوغر[3] * بو دنیایه قربان ایچون گلدیلر

„Er sagte: „Alle mutigen Helden (*qoč jigitler*), die von der Mutter

---

1 Natürlich ist dies nichts anderes als ein speziell eingekleidetes Motiv des انّ بعد العسر یسراء فرج بعد الشدّه usf. Vgl. auch *Osman. Sprichwörter*, Wien 1865, No. 380; Gibb VI p. 225 Z. 10 (Nābī).

2 Vgl. Ahmed Refiq, *Lāle devri* p. 53 s.; *Nedīm dīvāny* ed. cit. p. 280 s.; Čyrāghānijje-Qasīden in Sejjid Vehbī's *Dīvān* M 46 r—47 r = R 29 r—v (Reim: *-ānynda*), M 58 v—59 v = R 47 r—v (Redīf: *bu geče*).

3 So richtig Hss. R, Mxt u. AF; der Druck liest fälschlich گ هپ طوغدیلر (kein Reim!).

geboren werden, sind auf diese Welt gekommen, um geopfert (*qurbān*) zu werden", paraphrasierend das Sprichwort *qoč jigit qurbān ičin dir*[1]. Oder im *Berber-nāme* v. 49 (= 173 v 9):

کشتهٔ عشقکه درمان ایله ❀ قوچ باشکچون بنی قربان ایله

„Heile ihn, den die Liebe zu dir umgebracht hat, und mach mich um deines mutigen Hauptes willen zum Opfer (*qurbān* → *qoč*)!", so sehr bitte ich dich, du mögest ihn heilen.

Andrerseits: *'īd* → *qurbān*, Sünbül-zāde Vehbī q 92, 9 v. u.:

ایلمش بوسه مواعیدنی وابستهٔ عید ❀ شوق انجازنه اولسه نوله جانم قربان

„[Der Geliebte] hat die Versprechungen (*mevā'īd*, *'īd*!), er werde mich küssen, mit dem Bajramtage in Zusammenhang gebracht; was Wunder, würde sich meine Seele für die Erfüllung des heißen Wunsches opfern!," damit man sogleich ein *qurbān bajramy* feiere[2].

---

1 M. Sa'īd op. c. 253. Vgl. auch ibd. p. 47: *anadan doghmaq ölmek ičin-dir.*

2 Zu p. 459 Fußnote verzeichne ich nachträglich: E. Borell, *Contribution à la bibliographie de la musique turque au XXe siècle* / Revue des études islamiques /. R. Lachmann, *Musik des Orients*, Breslau 1929. Baron Rodolphe d'Erlanger, *La musique arabe* / Paris, im Erscheinen begriffen /. Mahmud Raghib, *Die türkische Musik*, deutsch von Dr. Herbert W. Duda / *Türkische Post* III. Nr. 199, 200, 213, 234 /.

DREI DEM 'AMR B. MA'DĪKARIB ZUGESCHRIEBENE VERSE ÜBER FAHD AL-ḤIMYARĪ.

VON

A. FISCHER (Leipzig).

LEVI DELLA VIDA und MICHELANGELO GUIDI haben sich *RSO* X, 407 ff. bezw. XI, 108 f. (s. auch CONTI ROSSINI ibid. IX, 379 und IGNAZIO GUIDI ibid. X, 283) mit drei an verschiedenen Stellen überlieferten angeblichen Versen des 'Amr b. Ma'dīkarib beschäftigt, die in den *Amālī* des al-Qālī, *Dail* ١٥٣, der einzigen z. Z. bekannten Stelle, wo sie alle drei überliefert sind, und zwar am Schluß einer längeren Qaṣīde des genannten Dichters im *faḫr*-Stil, folgendermaßen lauten:

الا عَتَبَتْ عَلَىَّ اليَوْمَ أَرْوَى ❊ لَآتِيهَا كَمَا زَعَمَتْ بِفَهْدِ

وحِمْيَرُ دُونَهُ قَوْمٌ عُدَاةٌ ❊ بِكُلِّ مَسِيلَةٍ وبِكُلِّ نَجْدِ

فما الأَخْلَاقُ تَابِعَتِى إِلَيْهِ ❊ ولا وَأَبِيكَ لا آتِيهِ وَحْدِى

deren erster aber für لَآتِيهَا in Cod. Ambros. C 29 (Naśwān's Kommentar zur *Qaṣīda ḥimyarīya*), fol. 174 r die Lesart لأمنها aufweist, in Cod. ar. Escur. 1698 (Ibn al-Kalbī's *Ǧamhara fi-n-nasab*), fol. 183 v die Lesart لايتها und in Ibn Ḥaǧar's *Iṣāba*, ed. Calcutta III, ٤٢٧, sub فهد الحميرى (an einer Stelle, die der Verfasser nach seiner eigenen Angabe dem Ibn al-Kalbī entlehnt hat) die Lesart لايتها[1], während der dritte in der *Iṣāba*, a. a. O., ما يعنى statt تابعتى zeigt.

LEVI DELLA VIDA's großer Gelehrsamkeit verdanken wir die Belege zu den drei Versen, Cod. Ambros. C 29 ausgenommen.

1 Wozu aber in einer Fußnote als Variante gleichfalls لايتها angeführt wird.

Seine Deutung derselben hat er aber offenbar selbst preisgegeben. Hat aber MICHELANGELO GUIDI sie meistern können?

Er erklärt am Schluß seines kleinen Aufsatzes:

„Ecco dunque come tradurrei:

«Mia moglie mi ha oggi rimproverato, affinchè io le porti Fahd (لَآتِيَهَا . . . بِفَهْد), come essa [follemente] vorrebbe; ma fra me e lui vi sono tutti gli Ḥimyariti, popolo nemico, [appostati] in ogni passo ed in ogni altura. Gli Alleati [sebbene così valorosi] non mi vogliono seguire contro di lui [per timore]; e solo, per tuo padre, non ci vado davvero!».

. . . . Nè può negarsi che, ad un orecchio esercitato nella poesia degli Arabi, i tre versi così bruscamente introdotti dalle parole ألا عتبت علىّ اليوم اروى possan fare l'impressione di una aggiunta posteriore".

Er wird mit seiner Annahme Recht haben, daß die drei merkwürdigen Verse eine Fälschung, ein jüngerer Zusatz zu der bei al-Qālī voraufgehenden Qaṣīde sind. Auch seiner Übersetzung von VV. 2 und 3 wird man zustimmen müssen. Nur möchte ich لا آتيه in V. 3 lieber auffassen als „ich werde ihn nicht angreifen". (Zu أَتَى c. a. p. „jemand angreifen, bekämpfen, überfallen" u. ä. vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, ٥٦٠, 13; Baiḍ. I, ١٧٣, 24, zu Sūra III, 117; Yāqūt, *Mu'ǧam*, III, ١٦, 7; auch Lane, *Lex.*, Dozy, *Suppl.* und *Gloss. Ṭab.* s. v., Balāḏurī ١٨٧, 14, Maqqarī, *Anal.*, II, ٨٤, 5 v. u. und *Kalīla*, ed. de Sacy, ٩٩, 2.)[1] Dagegen halte ich seine Erklärung von V. 1 nicht für einwandfrei. Das „damit . . . . ." nach „Meine Frau hat mir heute Vorwürfe gemacht" scheint mir außerordentlich hart, denn man macht jemandem Vorwürfe, weil er etwas getan oder unterlassen hat, aber nicht, damit er etwas

---

1 Der von Ibn Ḥaǧar's *Iṣāba* in V. 3 gebotenen Lesart ما يعنى könnte die Form مانعى zu Grunde liegen. فما الأحلافُ مانعى اليه könnte man übersetzen „und die Verbündeten verteidigen mich nicht gegen ihn", wenn man annehmen dürfte, daß اليه hier gleichwertig mit عليه ist. (Zu مَنَعَ c. a. et على „etwas verteidigen gegen, schützen vor" vgl. z. B. Yāqūt, *Mu'ǧam*, IV, ٨١, 20.) Da diese Annahme aber nicht unbedenklich wäre, so wird man doch vorziehen in einem solchen مانعى keine beachtenswerte Variante, sondern nur eine Verlesung von تابعى zu sehen.

tue. Ferner heißt زَعَمَ nicht „(törichterweise) wollen, wünschen", sondern „meinen, sagen, äußern, erzählen, behaupten, fälschlich behaupten, vorgeben" u. ä. Und drittens würde, wäre das so einfache لآتيها die richtige Lesart, kaum zu verstehen sein, wie sich daraus die Varianten لأيجها und vor allem لأمتها und لأيمتها (beide mit einem *m*!) entwickeln konnten.

Ich habe gleich nach der Veröffentlichung des Aufsatzes von LEVI DELLA VIDA zu der Annahme geneigt, daß für das strittige Wort in V. 1 لِأَيْمَتِهَا zu setzen sei (aus dem die Lesarten لآتيها, لأيجها, لأيمتها und لأمتها sämtlich verhältnismäßig leicht entstehen konnten), und daß folglich der Sinn der Verse sein dürfte: „Arwā [offenbar die Frau des Dichters[1]] machte mir heute Vorwürfe, weil sie, wie sie behauptete, durch Fahd zur Witwe werden würde. (Aber sie braucht sich nicht zu sorgen, denn Fahd ist viel zu mächtig und ich bin viel zu schwach, als daß ich daran denken könnte ihn zu bekämpfen.)" Ich bekenne mich — mit allem Vorbehalt, der derartigen unsicher überlieferten Versen gegenüber angezeigt ist — auch heute noch zu dieser Annahme.

Zu den von LEVI DELLA VIDA a. a. O. 408, Anm. 2 zusammengestellten reichen Zitaten zu unsrer Qaṣīde kann ich noch folgende nachtragen: V. 5 *Tʻ A* V, ٦٧, 3, — VV. 13. 14 Ibn as-Sikkīt, *Iṣlāḥ al-manṭiq*, Cod. Lugd., fol. 158 r, *Lʻ A* XVIII, ٢٢٦, — V. 24 *Tʻ A* II, ٥١١, unt., — V. 32 Bakrī, *Muʻǧam*, ٥٥٤, pu. ff., *Lʻ A* IV, ٤١٧, 5, *Tʻ A* II, ٤٦١, 2, ٥٠٤, 13 v. u. Auf Varianten und Fehler, die sich in diesen Zitaten finden, lasse ich mich hier natürlich nicht ein.

---

1 Cod. ar. Escur. 1698 und Cod. Ambros. C 29 haben عِرْسِي statt أَرْوَى.

NACHTRAG ZU ISLAMICA III, S. 165—186.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Prof. W. Minorski-Paris hat die Freundlichkeit gehabt, mich auf den Aufsatz des Sajjid Aḥmed Kisrawī Tabrīzī *Ḫāndānhā-i Pādšāhī* (*Taqaddum* 1346, Ǧumāda II, ٣٢٥—٣٣٥) aufmerksam zu machen, in welchem dieselbe Frage behandelt wird, die ich auf den ersten Seiten meines Aufsatzes *Zur Chronologie der Ǧastāniden und Sallāriden* zu lösen unternommen habe, und mir liebenswürdigerweise das entsprechende Heft des *Taqaddum* zugeschickt. Da ich annehme, daß diese Zeitschrift, die in Ṭeherān erscheint, nicht jedermann in Europa zugänglich ist, der Artikel von Kisrawī aber einige sehr wichtige Bemerkungen enthält, möchte ich mir erlauben, das Wichtigste daraus hier nochmals vorzubringen und dazu Stellung zu nehmen.

Im Allgemeinen kommt der Verfasser der Arbeit zu den gleichen Resultaten wie ich, nur in einem wichtigen Punkte weicht er von mir ab. In der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts der *Hiğra* hat, seiner Meinung nach, nicht Wahsūdān ibn Ǧastān, sondern Ǧastān ibn Wahsūdān regiert. Wenn dieser Fürst von Ṭabarī mehrfach Ibn Ǧastān genannt wird, so ist hier unter Ǧastān der Ahnherr des Geschlechtes, nicht der Vater des damals regierenden Fürsten zu verstehen. Daß unter Ibn Ǧastān bei Ṭabarī eben Ǧastān ibn Wahsūdān zu verstehen ist, geht erstens aus den Parallelstellen bei Ẓahīr ad-Dīn hervor, dann aber auch daraus, daß Ibn al-Aṯīr an zwei Stellen das bei Ṭabarī vor dem Namen stehende *Ibn* fortläßt und den betreffenden Fürsten Ǧastān Ṣāḥib ad-Dailem (VII 119) und Ǧastān ad-Dailemī (VII 365) nennt.

Zur weiteren Bekräftigung seiner Ansicht führt Kisrawī ein wichtiges Zeugnis an, den Brief Ṣāḥib ibn ʿAbbāds, des Wezīrs des

Būjiden Faḫr ad-Daula, der bei Jāqūt III 149 abgedruckt ist. In Wüstenfeld's Ausgabe lautet die Stelle so:

ثم سمت بهم (بنى كنكر) هماتهم الى مواصلة حسنات وهسوذان ملك الديلم وقد ملك اربعين سنة.

Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique*, 320, übersetzt die Stelle folgendermaßen: „Leur ambition les porta ensuite à joindre à cette importante acquisition les états de Wehçoudân qui régnait depuis quarante ans dans le Deilem," und weiter: „Ce roi voyant que Semirān était la soeur de la forteresse d'Alamout (اخت قلعة آلموت), consentit à cette annexion, et il conclut une alliance avec eux." Kisrawī setzt an Stelle von حسنات den Namen جستان und erhält einen viel besser passenden und logischeren Sinn: Die Banū Kenker schlossen ein Bündnis mit Ǧastān ibn Wahsūdān, und dieser ging gern darauf ein, da er sah, wie stark die Festung Samīrān war. Mit diesem Ǧastān, welcher 40 Jahre regiert hat, ist augenscheinlich eben der Ǧastān ibn Wahsūdān gemeint, dessen Regierung Ẓahīr ad-Dīn zufolge fast die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. gedauert hat. Die Banū Kenker, die Samīrān besetzt hielten und mit Ǧastān ein Bündnis schlossen, sind nach Kisrawī mit den Musāfiriden identisch. Diese besaßen ja auch Samīrān, und es ist bekannt, daß Muḥammed ibn Musāfir Ǧastāns Tochter zur Frau hatte. Demgemäß nennt Kisrawī die Musāfiriden nicht anders als Kengerijān, d. h. Kengeriden.

Wir haben also ein direktes Zeugnis, daß Ǧastān ibn Wahsūdān, und niemand anderes, 40 Jahre lang regiert hat. Dasselbe folgt aus den Angaben bei Ẓahīr ad-Dīn, 292; 296; 304. Dagegen steht aber Ṭabarīs Zeugnis, welcher sub anno 259 den Fürsten von Dailem Wahsūdān ibn Ǧastān nennt (Ṭab. III 1880). An allen anderen Stellen nennt Ṭabarī ihn Ibn Ǧastān (Ṭab. III 1686; 2216), während Ibn al-Aṯīr ihn zweimal Ibn Ǧastān (VII 361; VIII 61), zweimal Ǧastān (VII 119; 365) und einmal, wie Ṭabarī, Wahsūdān ibn Ǧastān (VII 183) nennt. Während also Ṭabarī vollständig folgerichtig ist, finden sich bei Ibn al-Aṯīr Widersprüche. Da Ṭabarī von allen in Frage kommenden Historikern und Gewährsmännern den Ereignissen am nächsten stand, ist meiner Meinung nach nicht einzusehen, warum er sich in dem Namen geirrt haben sollte und nicht der Ṣāḥib ibn 'Abbād und die Spezialhistoriker von Ṭabaristān, zumal da die innere Wahrscheinlichkeit, wie ich in meinem

Aufsatz gezeigt zu haben glaube, dafür spricht, daß Ṭabarīs Angabe richtig ist.

Der Hinweis auf Miskawaihi auf S. 166 meines Aufsatzes ist dagegen falsch. An der zitierten Stelle (DE GOEJE ET JONG, *Fragmenta* II 572) läßt Miskawaihi den Wahsūdān ibn Ǧastān nicht im Jahre 252, sondern schon 250 dem Ḥasan ibn Zaid huldigen, und dasselbe Datum steht bei Ṭabarī III 1528.

Nun findet sich aber bei Ẓahīr ad-Dīn nichts von einer Huldigung des nach seiner Angabe im Jahre 252 gestorbenen Königs von Dailem. Ẓahīr ad-Dīn, 292, sagt nur, daß Wahsūdān, als er im Jahre 252 starb, einen Sohn namens Ǧastān hinterließ, der mit dem *Dā'ī* im Bunde war (در بيعت بود), ihm also schon gehuldigt hatte, offenbar noch zu Lebzeiten seines Vaters. Es scheint mir demnach möglich zu sein, daß der von Ṭabarī erwähnte Wahsūdān der im Jahre 250 dem Ḥasan ibn Zaid huldigte, damals noch nicht der eigentliche Herrscher von Dailem war und daß Ṭabarīs Angabe, daß der Fürst von Dailem, welcher in den Jahren 252 bis ca. 300 herrschte, schon im Jahre 250 dem 'Aliden gehuldigt hatte, dem Berichte Ẓahīr ad-Dīns von einem Regierungswechsel im Jahre 252 nicht unbedingt zu widersprechen braucht. Zugunsten der Angaben Ṭabarīs spricht, daß im *Ta'rīḫ-i Ṣāliḥī* von Ǧastān ibn Wahsūdān nur gesagt wird, daß er gegen den Nāṣir Kebīr Uṭrūš kämpfte, nicht aber, daß er Zeitgenosse des Ḥasan ibn Zaid und des Muhammed ibn Zaid (starb 287) war. Nimmt man also mit Ṭabarī eine lange Regierungszeit für Wahsūdān und eine kurze für Ǧastān an, dann muß der Thronwechsel zwischen 290 und 301 stattgefunden haben, denn daß Ǧastān gegen den Uṭrūš kämpfte, wird durch das von Ẓahīr ad-Dīn, 304, zitierte Gedicht des Uṭrūš ganz außer Frage gestellt. Ṭabarī spricht über diese Kämpfe überhaupt nicht. Ibn al-Aṯīr VIII 61 nennt Uṭrūš's Gegner, welcher zwischen 287 und 301 gegen ihn kämpfte, Ibn Ǧastān. Da er sich aber an dieser Stelle sehr kurz faßt, glaube ich, daß ihr keine besondere Beweiskraft beigelegt werden darf, zumal, wie oben angegeben, unter Ibn Ǧastān jeder beliebige Ǧastānide verstanden werden kann. Setzt man aber den Thronwechsel um das Jahr ± 292 an, dann ergibt sich eine Regierung von 252 bis ca. 292, also von 40 Jahren, wie sie Ṣāḥib ibn 'Abbād erwähnt, allerdings würden diese 40 Jahre die Regierung Wahsūdāns und nicht diejenige Ǧastāns ausmachen.

Natürlich will ich nicht behaupten, daß ich eine lange Re-

gierungszeit Wahsūdāns für bewiesen halte, die Nachrichten darüber widersprechen sich so sehr, daß eine Entscheidung ziemlich schwer fällt, und die Frage fürs erste offen bleiben muß. Da aber KISRAWĪ ein neues Zeugnis vorgebracht hat, das gegen meine unter allem Vorbehalt geäußerte Annahme spricht, hielt ich es für angebracht, auf diese Frage nochmals zurückzukommen, damit ein zukünftiger Bearbeiter womöglich das ganze Material an einem Orte beisammen hat.

Was KISRAWĪ's Identifizierung der Banū Kenker mit den Musāfiriden anbelangt, so vermag ich fürs erste nichts darüber zu sagen. Weder SAUVAIRE noch HUART sind auf diesen Gedanken verfallen und in den mir vorliegenden muḥammedanischen Quellen habe ich, außer bei Jāqūt, den Namen Banū Kenker auch nirgends gefunden. Vielleicht äußert sich KISRAWĪ in seinem in Aussicht gestellten Aufsatz über die Kengerījān ausführlicher darüber. Meine Vermutung (S. 178—179) inbetreff des Ḥusrah Šāh ibn Mānāḏir, welcher in den Jahren 361 und 363 in Rūdbār Münzen prägte, wäre dann natürlich fallen zu lassen.

ERWIDERUNG AUF DEN BRIEF „PRO SALEMANN" DES HERRN IVANOW.
IN VOL. III, S. 271f. DIESER ZEITSCHRIFT

VON

KARL HADANK (Berlin-Friedrichshagen).

Herr IVANOW bestreitet jede Verantwortlichkeit C. SALEMANNS für die Zurückhaltung bestimmter noch nicht veröffentlichter Bücher verstorbener Iranisten. Die Schuld an dieser Politik, die er nicht leugnet, sondern verdientermaßen als „eine gewiß ganz üble" bezeichnet, schiebt er auf einen allgemeinen Brauch der Petersburger Akademie „vor etwa 60—70 Jahren"[1]. Es ist Herrn IVANOW entgangen, daß er damit SALEMANN nicht entlastet; er bleibt in verschleierter Form belastet, Menschen sind es, die Bräuche schaffen und wieder abschaffen können. Gerade bei einer so kleinen Körperschaft, wie der Akademie der Wissenschaften, kann sich niemand hinter einem abstrakten Prinzip verstecken, am wenigsten SALEMANN; denn als Fachvertreter der Iranistik wäre er vor anderen dazu berufen gewesen, die Pflichten der Akademie gegen verstorbene Iranisten und gegen die Wissenschaft — beides fiel hier zusammen — zu erkennen.

Herr IVANOW rühmt SALEMANN als „a rare example of scholarly altruism" und begründet dieses Lob mit dessen Verhalten zu

1 Wie Herr IVANOW zu der Zahl 60—70 Jahre (vom Januar 1928 an rückwärts gerechnet) kommt, ist mir nicht klar; sie ist nicht einmal von seinem Standpunkt aus richtig. BERNHARD DORN, von dem er auch spricht, starb erst 1881; das sind 40—50 Jahre. Noch nach B. DORNS Tode wurden die meisten Exemplare der noch nicht veröffentlichten Teile seiner *Beiträge zur Kenntnis der iranischen Sprachen* in der russischen Akademie vernichtet; vgl. W. GEIGER im *Grundriß der Iranischen Philologie* Bd. I, 2 (1899), S. 345, Anm. 1. Diese eine Stelle bedauere ich in den *Kurdisch-Persischen Forschungen* Abt. III Bd. I (1926), S. XXVII oben, mißverstanden zu haben. Nicht SALEMANN hat die betreffenden Bücher DORNS vernichtet. Meine irrige Auslegung bitte ich als ungültig anzusehen.

seinen Schülern. Auch diese Ausführungen muß ich als einen Ablenkungsversuch ansehen. Nicht die persönliche Gefälligkeit SALEMANN's — sie habe ich nirgends bestritten — steht hier in Frage; das hieße die Erörterung auf ein anderes Gebiet schieben, sondern erstens die Veröffentlichung ihm anvertrauter fremder Manuskripte, wenn nicht gar die Vollendung begonnener Drucke, für die SALEMANN unmittelbar verantwortlich ist — zweitens die Gelegenheit, die ihm geboten war, durch seine Anträge in der Akademie eine Wiederaufnahme älterer Veröffentlichungen in die Wege zu leiten — also eine mittelbare Verantwortlichkeit.

S. OLDENBURG und J. ORBELI schreiben im letzten Abschnitt ihrer russischen Vorrede (S. II) zu HUGO MAKAS, *Kurdische Texte* (1897—1918—1924): „Der Tod des Akademikers K. G. SALEMANN[1] hinterließ die Anfänge der unter seiner unmittelbaren Bewachung[2] [stehenden] Arbeit zur iranischen Philologie. Die große Bedeutung der gesammelten und teilweise schon vorbereiteten Materialien regte die Abteilung der historischen Wissenschaften und der Philologie an, die von ihrem Mitgliede begonnenen Ausgaben fortzusetzen". Als solche unvollendeten Ausgaben SALEMANN's werden im folgenden die *Kurdischen Texte* von HUGO MAKAS und die *Materialien* von P. LERCH genannt. (Mit letzteren ist die III. Abt. der *Forschungen über die Kurden* gemeint, deren I. und II. Abt. bereits 1857 und 1858 veröffentlicht waren.) Aus diesen Stellen geht hervor, daß SALEMANN die Überwachung des Druckes und die Herausgabe von Schriften eines jüngeren und eines älteren Iranisten übernommen hatte. Während seiner Jahrzehnte dauernden Mitgliedschaft[3] in der Akademie hat SALEMANN die genannten Werke nicht zu Ende geführt, obgleich er die Macht dazu hatte. Das nenne ich „Werke zurückhalten". Ich bin nicht der einzige, der den Ausdruck in diesem Sinne gebraucht. S. OLDENBURG und J. ORBELI fahren an der angeführten Stelle fort: „Vor allem war es nötig, das schon Gedruckte ans Licht zu lassen, und hierauf begonnenen Druck zu Ende zu drucken. Auf solche Weise werden zur gegenwärtigen Zeit unter näherer Mitwirkung von J. A. ORBELI die *Kurdischen Texte* des HUGO MAKAS herausgegeben. Es erschien erwünscht,

1 Er starb im Jahre 1916.
2 Von mir gesperrt.
3 Im Laufe dieser Zeit veröffentlichte er einige eigene Schriften.

längst vorbereitete Materialien nicht zurückzuhalten [russisch: *zaderživat'*] . . ." Also erst J. ORBELI hat die *Kurdischen Texte* von MAKAS 1924 herausgegeben, über deren Manuskript (Texte, Übersetzung, Anmerkungen und Glossar) SALEMANN der Akademie schon am 22. Januar 1897 Bericht erstattete[1], deren Drucklegung er empfahl und übertragen erhielt. Dieses sein älteres Buch wird von MAKAS im Jahre 1900 als „unter der Presse" befindlich in seinen jüngeren *Kurdischen Studien* (Heidelberg 1900), S. 4, erwähnt. Noch im Jahre 1914 gab SALEMANN einige Hinweise, die ORBELI bei seiner Ausgabe der *Kurdischen Texte* von MAKAS in Betracht zog (s. den Schlußsatz der angeführten Vorrede). Das Verfahren SALEMANN's läßt sich kurz so kennzeichnen: verheißungsvoller Anfang, nachher Versagen.

An den besprochenen Angaben des ständigen Sekretärs der Akademie, S. OLDENBURG, über das Schicksal der III. Abt. der *Forschungen über die Kurden* P. LERCH's scheitern folgende Sätze des Herrn IVANOW: „The accusation in the suppression of the last part of LERCH's work by C. SALEMANN is really absurd . . . The discontinuation of LERCH's work had been decided upon many years before C. SALEMANN was elected as Member of the Academy. The same happened, to some degree, with DORN's materials". Gerade LERCHS Buch war der Aufsicht und Ausgabe SALEMANNS unterstellt; und Herr IVANOW mag bei S. OLDENBURG und J. ORBELI über den Plan nachlesen, der erst durch diese beiden Herren beiseite gelegt wurde, LERCH's III. Abt. mit den *Kurdischen Texten* von H. MAKAS im selben Buch zu veröffentlichen. Damit ist zugleich ein Beispiel gegeben, daß ältere Akademie-Entscheidungen nicht unumstößlich waren, wie Herr IVANOW voraussetzt. Ebenso gut hätte schon SALEMANN die Aufhebung früherer Entscheidungen anregen und dann entgegengesetzte Beschlüsse veranlassen können, während seiner langen Zugehörigkeit zur Akademie. Er hat es nicht getan; und so blieben denn außer B. DORNS obengenannten *Beiträgen* auch die Materialien des Konsuls A. ŻABA ungenutzt liegen. Wohl aber hat dann S. OLDENBURG ernstliche Schritt zur Herausgabe jener älteren Werke unternommen. Das Verhalten S. OLDENBURGS, grundsätzlich von demjenigen SALEMANN's verschieden, ist

1 Dieser Bericht SALEMANNs ist S. If. der *Kurdischen Texte von* MAKAS abgedruckt und geht der Vorrede von S. OLDENBURG und J. ORBELI voraus.

umso mehr anzuerkennen, als die allgemeinen Verhältnisse inzwischen ungünstiger geworden waren — wie er selbst bemerkt: „Sogar in unseren schwierigen Tagen“ (daže w naši trudnye dni: Z. 7 v. u. seiner Vorrede zu ŽUKOVSKIJ's *Materialy* II, 1, 1922).

Nach den erörterten Beispielen der Handlungsweise SALEMANN's lag die Vermutung wirklich nicht fern, daß er an der Verzögerung der Herausgabe des II. und III. Bandes der *Materialy* ŽUKOVSKIJ's beteiligt sei. Ich habe nicht in Abrede gestellt, daß SALEMANN im Anfang „the moving spirit“ der *Materialy* (Bd. I) gewesen sei; die betreffende Erinnerung des Herrn IVANOW ist wieder überflüssig; den Beschluß zur Herausgabe der 1. Lieferung des II. und III. Bandes dieses Werkes faßte die russische Akademie erst nach SALEMANNS Tode. Nachdem ŽUKOVSKIJ († im Januar 1918) in seinem russisch geschriebenen Vorwort zur 1. Lieferung des II. Bandes von dem I. im Jahre 1888 durch die russische Akademie herausgegebenen Bande der *Materialy* gesprochen hat, fährt er fort: „Der langsame, von mir unabhängige Druck der folgenden Teile[1] und der mir zugewiesene Auftrag der Archäologischen Kommission[2] lenkten mich nach der Seite anderer Arbeiten und Ausgaben ab, und die von mir übernommenen verschiedenen Verwaltungspflichten gegen die Fakultät der östlichen Sprachen beim Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten hemmten für lange Jahre die Vollendung und den Druck vieler meiner wissenschaftlichen Arbeiten“. Man kann ŽUKOVSKIJ den Vorwurf nicht ganz ersparen, daß er sich auf andere Arbeitsgebiete abdrängen ließ. Diesen seinen Schuldanteil hat er auch zugegeben. Man versetze sich aber in die Lage eines Verfassers, der kein Autorenrecht hat, sondern warten muß, bis die Akademie den Druck fortsetzt. Es ist dabei nicht zu vergessen, daß ein Abhängigkeitsverhältnis ŽUKOVSKIJ's von SALEMANN und der Akademie bestand, so daß er bei seinen Äußerungen Zurückhaltung üben mußte. Auch darum ist beim Abwägen der Nachdruck auf die Verantwortung der übergeordneten Instanz, d. h. besonders SALEMANN's, zu legen.

Herr IVANOW ist mit der Verurteilung ŽUKOVSKIJ's schnell fertig: „The latter, however, had a peculiar love for procrastination“.

1 Von mir gesperrt. Herr IVANOW nimmt auf diesen Satz keine Rücksicht.

2 Er meint seine Untersuchungen und sein Buch über *Die Trümmer des alten Merw* (*Razvaliny starago Merva*), St. Petersburg 1894.

Und der Beweis dafür? „He was ‚too busy' to spare a few weeks to draft the grammatical sketches to accompany parts II and III". Auch im nächsten Abschnitt spricht er nochmals von dem „always ‚busy' ZHUKOVSKI".

Die „personal knowledge of the facts", die Herr IVANOW hier entwickelt, ist erstaunlich. Die beiden ersten Lieferungen des II. und III. Bandes der *Materialy* ŽUKOVSKIJ's enthalten allein an Texten und Glossaren zusammen bereits 637 Quartseiten; sie umfassen neun bzw. elf Dialekte, die vier Sprachen angehören. Für eine einigermaßen sorgsame Behandlung der Grammatik dieser Dialekte muß man a few years rechnen, d. h. das Fünfzigfache dessen, was Herr IVANOW annimmt. Auf einer so argen Unterschätzung[1] der Aufgabe ŽUKOVSKIJ's ruht das abfällige Urteil des Herrn IVANOW über ŽUKOVSKIJ.

Die „personal knowledge of the facts" des Herrn IVANOW hält in entscheidenden Punkten einer Prüfung nicht stand. Mir scheint, daß Herr IVANOW selbst gegen die Grundsätze verstoßen hat, deren Befolgung er mir im Schlußabschnitt empfiehlt.

29. Dezember 1928.

---

1 Wie wenig Herr IVANOW in ŽUKOVSKIJ's Schriften eingedrungen war, hatte er schon in der *RMM.*, vol. 60 (Paris 1925), S. 236, gezeigt. In der Besprechung der *Materialy* II, 1 und III, 1 ŽUKOVSKIJ's behauptet er dort, der Stoff sei im Jahre 1899 in Persien gesammelt worden — als ob ein so kurzer Aufenthalt zu der großen Leistung jener Bände hätte reichen können! Vielmehr hat ŽUKOVSKIJ die betreffenden neun Dialekte während der ersten Reise (1883—1886) aufgenommen und spricht in Bd. I (1888), S. VI, der *Materialy* über sie. Diese Stelle war Herrn IVANOW im Jahre 1925 ebenso unbekannt wie SALEMANNs Bericht über die Sammlungen ŽUKOVSKIJ's im *Bulletin de l'Acad. Imp. d. Sc. de St. Pétersbourg* vol. 31 (1887), Sp. 537—540. Nur der Stoff des Anhangs (S. 389—432) von Bd. II, 1 (1922) der *Materialy* stammt aus dem Jahre 1899.

ZU DEM AUFSATZE FASC. 2, S. 190ff.

Wie wir erst vor kurzem erfahren haben, hat Herr AHMED ZEKĪ WALĪDĪ seinen Aufsatz „Ḫwārezmische Sätze in einem arabischen *Fiqh*-Werke" türkisch geschrieben und stammt dessen deutsche Gestalt aus der Feder von Herrn Dr. PAUL WITTEK in Konstantinopel. Wir halten es für unsre Pflicht, dies hier noch nachträglich bekannt zu geben. Die Schriftleiter.

SPRECHSAAL. — NOTES AND QUERIES.

NOCH EINMAL DAS ARABISCHE WEIBLICHE DEMONSTRATIV-PRONOMEN (s. oben S. 44 ff. und 319 ff.).

Die einheimischen Grammatiker sehen in dem Pronomen ذِهِ (ذِهِي) *ḏihī* eine Analogiebildung nach Formen wie بِهِ *bihī*, غُلَامِهِ *ġulāmihī* usw., also nach Formen mit dem Pronominalsuffix ـهِ *hī* (s. Sībawaih, Mubarrad, Ibn Ǧinnī und Ibn Yaʿīš oben S. 49 und 320, ob.). Diese Auffassung schien mir nicht übel, und ich wollte das auch am Schluß meines Aufsatzes „Die weiblichen Demonstrativ-Pronomina . . . .“ sagen, habe es dann aber vergessen. Ich halte sie auch jetzt noch für annehmbar.

Zu ذِهِ *ḏihī*, für das ich keinen poetischen Beleg anführen konnte (oben S. 50, Anm. 3), hat mir inzwischen Herr Dr. J. Fück in Frankfurt a. M. einen solchen namhaft gemacht, nämlich den angeblich von Ḏu-r-Rumma herrührenden Halbvers يَشْتَفِينَ إِنْ تَضْرِبْ ذِهِ تَتَصَرَّفْ ذِهِ (so *TʿA* VI, ٣٦٣, während *LʿA* XI, ٤٢٦ und danach Ḏu-r-Rumma, *Dīwān*, ed. Macartney, S. 668, Nr. ٥٣, 2 zweimal ذِهِي steht).

Eine gute Parallele zu der Weiterentwicklung des pausalen *ḏih* über sekundär im Kontext gebrauchtes *ḏih* hinweg zu der vorherrschenden Kontextform *ḏihī* bildet die Weiterentwicklung der pausalen interjektionellen Endungen *āh*, *ūh*, *īh* über sekundär im Kontext gebrauchtes *āh*, *ūh*, *īh* hinweg zu den vokalisch auslautenden Kontextendungen *āhu* (*āhi*, *āha*), *ūhu*, *īhi*. Ich werde mich über diese Endungen, die, wie ungezählte andre grammatische Erscheinungen des klassischen Arabisch, bisher noch in keinem abendländischen grammatischen Werke befriedigend dargestellt worden sind, in einem der nächsten Hefte der *Islamica* eingehend äußern. Im vorliegenden Hefte ist leider dafür kein Raum mehr vorhanden.

A. Fischer (Leipzig).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

E. N. HADDAD, *Arabisch, wie es in Palästina gesprochen wird.* Ein Leitfaden für Anfänger (mit Schlüssel). Jerusalem: Syrisches Waisenhais 1927. Vertrieb für Deutschland: H. G. Wallmann, Leipzig C 1, Seeburgstr. 100. RM. 5.60

Der Verfasser, Herr ELJAS HADDAD, ist Lehrer des Arabischen am Syrischen Waisenhaus und hält seit Jahren für die englischen Beamten der Palästina-Regierung Kurse zur Einführung in die arabische Umgangssprache ab. Seine aus dieser Tätigkeit gewonnenen Erfahrungen hat er in dem vorliegenden Buche zusammengestellt. Es ist also ganz auf die Bedürfnisse von Benutzern zugeschnitten, die ohne Kenntnis des Klassisch-Arabischen und ohne besonderes Interesse für historisches Verständnis der Spracherscheinungen möglichst rasch einige Gewandtheit in dem alltäglichen Gebrauch des gesprochenen Arabisch erwerben wollen.

Wie weit dieses Ziel von dem Schüler erreicht wird, hängt ausschließlich vom Lehrer ab. Das Prinzip des Verfassers besteht darin, auch den Anfänger von vornherein an die arabische Schrift zu gewöhnen, damit sein Ohr durch das arabische Wortbild, das der im Land Befindliche öfter zu sehen Gelegenheit hat, unterstützt wird. Aber für einen Autodidakten bleibt es unmöglich, sich mit den arabisch geschriebenen, nicht transkribierten Texten abzufinden. Auch die Übung im Lesen und die Aussprache müssen ständig von einem Lehrer überwacht werden.

Auf S. 1—46 werden klare und einfache, wenn freilich auch nach ganz mechanischen Gesichtspunkten formulierte Regeln über die Hauptpunkte der Grammatik gegeben. In dem arabischen, dem wichtigeren Teil sind die SS. ١—١٨ den Schreib- und Leseübungen vorbehalten, S. ١٩—٨٠ bringen Konversationsstücke, S. ٨١—٨٥ ergänzen den Vokabelschatz, S. ٨٦—٩٦ enthalten Tabellen von Verbalformen. Die *Themen* der Konversationsübungen sind geschickt ausgewählt. E. BRÄUNLICH (Greifswald).

BERGSTRÄSSER, GOTTHELF: Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen. München 1928, brosch. RM. 12.—; Leinen RM. 15.—.

Das Werk ist erwachsen aus Vorlesungen, die der Verfasser über das Gebiet der allgemeinen semitischen Sprachwissenschaft zur Orientierung solcher Hörer, welche nur einen Teil der Einzelsprachen zu treiben in der Lage waren, gehalten hat. Dabei ist so vorgegangen worden, daß die verschiedenen Sprachstufen jedes einzelnen Zweiges des semitischen Sprachstammes in einem Vertreter oder in mehreren Vertretern durch grammatische Skizzen charakterisiert und — natürlich abgesehen von dem 1. Kap. „Ursemitisch" — durch instruktive und erschöpfend ausgewertete Sprachproben[1] erläutert werden.

Die behandelten Sprachen sind: Kap. 2: Akkadisch; Kap. 3: Hebräisch (Alt-, Mittel- und Neuhebräisch); Kap. 4: Aramäisch (Bibl.-Aram.; Syr.; Mandäisch; Maʿlūla- und Urmia-Syrisch); Kap. 5: Südarabisch-Äthiopisch[2]. (Geʿez; Amharisch; Tigrē; Mehrī); Kap. 6: Nordarabisch (Altarabisch; Zentralarabisch; Ägypt.-Arabisch; Marokk.; Maltesisch). Als Anhang ist eine Liste gemeinsemitischer Worte hinzugefügt. Man könnte demnach unter den wichtigeren selbständigen Dialekten nur das Minäo-Sabäische vermissen, auf das aber bewußt verzichtet ist, da uns dessen Vokalisation zu wenig bekannt ist. Daß die Darstellung aller Sprachen mit gleicher Vollkommenheit auf den Stand heutiger Forschung gebracht ist, dafür bürgt neben BERGSTRÄSSER's eigenem Namen die Reihe der Spezialisten, die nach dem Vorwort S. X die Korrekturbogen einer zustimmenden Durchsicht unterzogen haben.

Das Buch, das in Verfolg scharf umrissener Zielsetzung und in möglichst intensiver Durchdringung des gewaltigen Stoffes entstanden ist, ist aber nicht bloß eine Ergänzung und Erweiterung zu den oben erwähnten Vorlesungen des Verfassers geblieben, es gewährt auch dem fernerstehenden Sprachforscher einen wertvollen Einblick in die Probleme der Semitistik und in die innere Sprachform der semitischen Dialekte. Was endlich der Fachgelehrte dem Werke verdanken kann, wird erst der voll ermessen können, der es unternimmt, in einer Vorlesung mit ähnlichem Vorwurf die einzelnen semitischen Sprachen zu charakterisieren und gegeneinander abzugrenzen. Mit feinsinnigem Verständnis für sprachliche Wirklichkeiten führt uns BERGSTRÄSSER die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der einzelnen Dialekte vor Augen. Dabei tritt mit Recht das Prinzip der Klassi-

---

1 Bei diesen sähe man in einem Buch, das nicht ausschließlich für Fachgelehrte bestimmt ist, gern kurze Angaben über Abfassungszeit und Entstehungsort der Texte.

2 Die Überschrift hätte besser wie in der „Vorbemerkung" S. 1: „Südarabisch-Abessinisch" gelautet.

fikation, obwohl es gelegentlich gestreift wird (z. B. S. 1; 17f.) stark in den Hintergrund. Die gerade auch in letzter Zeit unternommenen Versuche, aus näherer oder fernerer Verwandtschaft einzelner semitischer Sprachen genauere Wanderungsschichten ablesen zu wollen, müssen darum unbefriedigend bleiben, weil sich stets zeigen wird, daß gewissen Übereinstimmungen zwischen zwei Dialekten auf der einen Seite wiederum durchgreifende Abweichungen auf der anderen Seite gegenüberstehen, und es ist außerordentlich schwer, hier einen allgemein passenden Maßstab für eine quantitative Analyse zu finden.

Hinzu kommt noch folgendes: Es ist selbstverständlich längst allgemein anerkannt, daß einzelne Verschiedenheiten im Sprachgebrauch zweier Sprachen nicht gegen eine nahe Verwandtschaft derselben zu sprechen brauchen. Aber auch positiv betrachtet, gemeinsame Eigentümlichkeiten gegenüber anderen semitischen Sprachen beweisen noch keinesfalls einen näheren historischen Zusammenhang der Träger dieser beiden Dialekte. Wie der Biologe in der Naturwissenschaft müssen auch wir in der Linguistik, besonders bei so nahe verwandten Sprachen wie den semitischen, viel häufiger als bisher mit Konvergenzerscheinungen rechnen, indem sich unter gleichen oder ähnlichen Verhältnissen unabhängig voneinander gleiche oder ähnliche Sprachgewohnheiten herausbilden, und zwar gilt das in morphologischer wie in syntaktischer Beziehung. Obgleich nicht *expressis verbis* so doch *de facto* hat Bergsträsser diesem Gesichtspunkt Rechnung getragen. Gerade die Betrachtung jüngerer Sprachform zeigt uns, daß an verschiedenen Stellen gleichgeartete Neubildungen entstehen. Der Verfasser hat mehrfach auf solche Parallelen aufmerksam gemacht. Natürlich müssen wir dieselben Entstehungsmöglichkeiten auch für ältere Sprachstufen annehmen. Die systematische Sammlung dieser Konvergenzen würde für die historische Grammatik und für die Herausarbeitung der Besonderheiten semitisch-sprachlichen Geisteslebens von nicht zu überschätzender Wichtigkeit sein.

Im folgenden sei es mir gestattet, noch an ein paar Einzelheiten Bemerkungen anzuknüpfen.

Seite 7 werden die Verkürzungen der schwachen Verba gegenüber dem dreiradikaligen Verb als sekundär bezeichnet; sie sind „hauptsächlich Folge von Kontraktionen, wie sie eintreten, wenn einer der Wurzelkonsonanten ein Halbvokal (u. U. auch ein Laryngal) ist; zum andern Teil aber sind die kürzeren Formen die älteren, direkt von einer nur zweikonsonantigen Wurzel aus gebildet". Hier ist die m. E. selbstverständlich scheinende Ansicht klar formuliert, daß wir sowohl mit echten vokalenthaltenden Wurzeln als auch mit biradikalen, später nach Analogie der ersten Gruppe erweiterten Wurzeln rechnen müssen. Diesem doppelten Entstehungsprinzip wird es nun nicht ganz gerecht, wenn das Buch sich

durchgängig auf den Standpunkt stellt, als wären alle schwachen Bildungen aus Kontraktionen entstanden. In einem auch für Nichtfachleute geschriebenen Werke hätte man vielleicht noch darauf hinweisen sollen, daß es aus Zweckmäßigkeitsgründen ratsam ist, von dieser durch Tradition gerechtfertigten Darstellungsweise einstweilen nicht abzuweichen, da es doch kaum je möglich sein wird, in allen Fällen mit Sicherheit zwischen den beiden Klassen zu scheiden[1].

S. 15. Gegenüber MEINHOF's Ansicht, daß es sich bei dem hebräischen Plur. *ābōṯ* zu *āḇ* „Vater" gegen *nāšīm* zu *'iššā* „Frau" um Polarität handle, hat schon BROCKELMANN[2], m. A. nach zu Recht, geltend gemacht, daß die beiden Worte unter sich keine Gegensätze sind, dagegen mit ihren wirklichen Opposita *'immōṯ* „Mütter" bzw. *'ᵃnāšīm* „Männer" in der Flexion übereinstimmen.

S. 57 ff. Ich hätte es vorgezogen, das Spezimen des Neuhebräischen nicht historisch nach dem Althebräischen, sondern nach der heutigen Aussprache zu transskribieren. Wie S. 37 Anm. 4 mitgeteilt wird, wird die ehemalige nachvokalische Spirantisierung der Laute *d g t* im zionistischen Neuhebräischen nicht mehr gesprochen; dazu kommt der Übergang von *ḥ* > *ḵ* (ebenda Anm. 2) und einige andere Eigentümlichkeiten. Durch Aufnahme dieser lautlichen Abweichungen wäre der S. 47 besprochene Bruch zwischen dem gegenwärtigen und dem älteren Hebräisch noch sinnfälliger geworden.

S. 63. „Die im hebräischen geläufige Ersetzung von *a* in unbetonter geschlossener Silbe durch *i* (*e*) ist im Aram. bedeutend weniger verbreitet. . ." Neben den vereinzelten Beispielen aus dem Syrischen und Bibl.-Aram. hätte noch hingewiesen werden sollen auf die Häufigkeit der Erscheinung im Mandäischen, siehe NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* § 16; ebenso im Christl.-Paläst., siehe SCHULTHESS, *Grammatik des Christl.-Paläst. Aram.*, § 34a; vgl. auch BROCKELMANN, *Grundriss* I 147, unter δ) und ε).

S. 66, 2. Absatz u. S. 91. Der Verfasser schließt sich nicht — wenigstens nicht ausdrücklich — der Ansicht LITTMANN's[3] an, daß die Verwendung des part. pass. + *l-* + Pronominalsuffix im Sinne eines perf. act. in den östlichen neusyrischen Dialekten auf iranischen (kurdischen) Einfluß zurückgehe. Auch ich glaube nicht, daß die Ausführungen LITTMANN's überzeugend sind. Das Fehlen dieser Konstruktion im Maʿlūla-Dialekt

---

1 Ein Mittel zur Ansetzung ursprünglich vokalhaltiger Wurzeln liegt in der von LANDSBERGER gefundenen, manchen Wurzeln inhärierenden Aktionsart, die Hand in Hand mit einem bestimmten Vokalisationstypus geht, siehe LANDSBERGER in *Islamica* II, 362; vgl. auch BERGSTRÄSSER, *Einführung* S. 10f.; 13.

2 *ZDMG* 67 (1913) S. 112; s. jetzt auch *DLZ* 1928 S. 2155.

3 *OLZ* 29 (1926) Sp. 1005.

(also außerhalb iranischer Umgebung) beweist ebensowenig für die Theorie, wie andererseits nicht das Fehlen der Konstruktion in arabischen Dialekten in kurdischer Nachbarschaft gegen diesen Einfluß in Anspruch genommen werden könnte. Entscheidend muß der Umstand bleiben, daß im Altsyrischen diese Ausdrucksmöglichkeit durchaus geläufig ist [1] und sich fast gleich häufig im Mandäischen findet [2].

S. 167 Zeile 22 hinter „herrschen" füge ein: „unter den nichtarabischen Worten".

Daß ein Semitist an dem Buche nicht wird vorübergehen können, liegt auf der Hand, aber ich schließe mit der Hoffnung, daß es ihm beschieden sei, auch unter den Linguisten anderer Sprachstämme und unter denen, die sonst der Gesamtheit des Stoffes etwas ferner stehen, unserer semitischen Sprachwissenschaft viele neue Freunde zuzuführen.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

1 NÖLDEKE, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*² § 279.
2 NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* § 263.



VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Dārülfünūn Edebijāt Fakültesi Meǧmū'asy. Bd. V, Heft 3/4. Stambul 1927.

Iran. Publié par l'Académie des Sciences de l'URSS. II. Léningrad 1928. [Russisch.]

*ZWEMER, Samuel M., Across the World of Islam. Studies in aspects of the Mohammedan faith and in the present awakening of the Moslem multitudes. Fully illustrated. New York, Chicago, London and Edinburgh, Fleming H. Revell Company [o. J.]. $ 4.—.

The Koran (Qur'ān). Translated by E. H. PALMER. With an Introduction by R. A. NICHOLSON. (The World's Classics. CCCXXVIII.) Oxford University Press. London, Humphrey Milford [o. J.]. Clo. 2/-net, lea. 3/6 net.

*TRUMMETER, Fritz, Ibn Sa'īd's Geschichte der vorislamischen Araber. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928. *RM* 3.60.

FERRAND, Gabriel, Introduction à l'astronomie nautique arabe. (Bibliothèque des géographes arabes publiée sous la direction de Gabriel FERRAND. T. Ier.) Paris, Paul Geuthner, 1928. 100 *frs.*

*Ibn Faḍl Allah al-'Omarī. Masālik el abṣār fi mamālik el amṣār. I. L'Afrique, moins l'Égypte. Traduit et annoté avec une introduction et 5 cartes par GAUDEFROY-DEMOMBYNES. (Bibliothèque des géographes arabes ...... T. II.) Paris, Paul Geuthner, 1927. 100 *frs.*

Documents inédits d'histoire Almohade. Fragments manuscrits du "Legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escurial. Publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. LÉVI-PROVENÇAL.

(Textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman, publiés sous la direction d'E. LÉVI-PROVENÇAL. Vol. I.) Paris, Paul Geuthner, 1928. 160 *frs.*

The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis. Edited .... by Salomon L. SKOSS. Philadelphia, the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1928. $ 2.—.

Sefer Hariqma (Kitāb al-Luma') ab Jona ibn Ġanāḥ lingua arabica conscriptus. Hebraice vertit Jehuda ibn Tibbon .... edidit .... Michael WILENSKY. (Scripta Academiae Literarum Judaicarum. Corpus grammaticorum et exegetarum Judaeorum.) Fasc. prior. Berolini, sumptibus Academiae (Akademie-Verlag), MDCCCCXXVIII. *RM* 17.50.

*Les poèmes érotiques ou Ghazels de Chems ed dîn Mohammed Hâfiz en calque rhythmique et avec rime à la persane, accompagnés d'une introduction & de notes d'après le commentaire de Soudî. Par Arthur GUY. (Les Joyaux de l'Orient. Tome II.) T. Ier. Paris, Paul Geuthner, 1927. 40 *frs.*

*SMITH, Margaret, Rābi'a the Mystic & her Fellow-Saints in Islām. Being the Life and Teachings of Rābi'a al-'Adawiyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with some account of the place of the women in Islām. Cambridge, at the University Press, 1928. 10/6 net.

*LEVY, Reuben, A Bagdad Chronicle. Cambridge, at the University Press, 1929. 15/-net.

I. HANS v. MŽIK, Beiträge zur Kartographie Albaniens nach orientalischen Quellen. — II. Baron Franz NOPCSA, Zur Geschichte der okzidentalen Kartographie Nordalbaniens. (Editio separata ex Geologica Hungarica, ser. geologica, t. III.) Mit VII Tafeln und 39 Textfiguren. Edidit: Institutum Regni Hungariae Geologicum. Budapestini 1929.

*MARSHALL, J. T., Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud. Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary by the late —. Edited from the Author's manuscript by J. Barton TURNER. With Introduction by A. MINGANA. Leyden, E. J. Brill, 1929. Cloth 21/-net.

MEISSNER, Bruno, Die babylonisch-assyrische Literatur. (In: Handbuch der Literaturwissenschaft herausg. von Oskar Walzel.) Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion [o. J.]. *RM* 10.—.

Abgeschlossen 12. Mai 1929.

